EGO
SUM
VERI-
TAS
ET
VITA

Die Heilige Schrift für das Leben erklärt

Band XIII: Evangelium und Briefe des heiligen Johannes

HERDERS BIBELKOMMENTAR

# DIE HEILIGE SCHRIFT

## für das Leben erklärt

Herausgeber:
Edmund Kalt (für das Alte Testament) und
Willibald Lauck (für das Neue Testament)

BAND XIII

## Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes

übersetzt und erklärt von Willibald Lauck

1941

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau

Imprimatur. — Friburgi Brisgoviae, die 6 Septembris 1941
Rösch, Vic. Gen.

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1941 by Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau
Printed in Germany

# VORWORT

Von jeher ist die Gegensätzlichkeit zwischen dem Christus der synoptischen Evangelien und dem des Johannesevangeliums aufgefallen. Zwar erweist sich dieser Gegensatz bei genauer Lektüre beider als wesentlich gemildert, da auch bei dem synoptischen Christus die Züge des Johanneischen keineswegs fehlen. Aber im Ganzen bleibt er bestehen. Der tiefste Grund davon liegt nicht so sehr in den verschiedenen Gesichtspunkten, die die verschiedene Stoffwahl und Schreibart der Evangelisten bestimmt haben, als in Christus selbst. Denn dieser historische Christus, den alle vier zu schildern suchen, war eben ein doppelseitiges Wesen, das sich in keine Worte restlos zusammenfassen läßt. Er ist Mensch von unserem Fleisch und Blut, lebt, handelt, redet, wie Menschen leben, handeln, reden. Dann aber umhüllt ihn plötzlich wieder eine lichte Wolke, in der seine menschlichen Umrisse gleichsam verschwimmen. Und aus der Wolke tritt ein anderes Wesen hervor, nicht mehr von unserem Fleisch und Blut: Gott. Das ist es, was Johannes darstellen wollte: das Unfaßbare in Christus: Mensch und Gott. Es ist schwer, Unfaßbares mit faßbaren Worten zu geben. Auch Aeschylos, der große griechische Tragiker, hatte es sich zur Aufgabe gestellt, Unaussprechliches auszusprechen: die nicht zu entwirrende Verschlingung von Schicksal und Schuld im Leben des Menschen. Darum ringt er mit der Sprache, führt einen förmlichen Zweikampf mit ihr, biegt und zerbricht die Worte, und setzt sie von neuem zusammen, um seine Gedanken in sie hineinzuzwängen. Ganz anders Johannes: Seine Sprache ist so einfach und glatt, so leicht zu lesen. Aber diese Glätte und Leichtigkeit täuscht. Denn unter jedem Satz bergen sich Abgründe von Gedanken. Daher der unbefriedigende Eindruck auf manchen Leser, der über die Tiefen hinweggleitet und darum Verbindung und Zusammenhang des Ganzen nicht erfassen kann. Diese Eigenart der Johanneischen Sprache hat verschiedene Gründe. Einmal kommt sie daher, daß Johannes die geschichtliche Erscheinung des Herrn schildert, so wie sie in ihrer unfaßbaren Doppelseitigkeit gewesen ist, und er sie erlebt hat, ohne dem Leser Brücken zu bauen zwischen den beiden Gegensätzen: Gott und Mensch. Sodann hat er aber auch selber nachgedacht über diese Erscheinung, Jahrzehnte lang. Und da haben sich seinem, für die religiösen Strömungen und Gedanken und Sehnsüchte der Umwelt, besonders der hellenistischen gottsuchenden Heidenwelt offenen Auge weite Ausblicke aufgetan: wie all deren und überhaupt der ganzen Menschheit bewußte und unbewußte religiöse Fragen nur in Christus ihre Antwort finden. Darum hat er nicht selten Christi und seine eigenen Worte eingetaucht in jene Gedankenwelt und ihnen eine Fülle von Inhalt gegeben, einen Inhalt, dessen Quelle die schon im Alten Testament begonnene, in Christus vollendete Offenbarung ist, der aber ausmündet in die Gedanken

und Probleme, die rings um ihn herum orientalische und griechische religiöse Gemüter beschäftigten. Als er aber als hochbetagter Greis sein Evangelium schrieb — und auch seine Briefe — da brauchte er nicht mehr wie Aeschylos mit der Sprache zu kämpfen und zu ringen. Seine Worte waren längst durchdacht und geglättet, manchmal sogar geradezu formelhaft geworden. Daher das Eigentümliche seiner Sprache: so leicht und doch so unergründlich tief.

Der Kommentar will versuchen, den Leser durch die Offenbarungswahrheiten und durch die Gedankengänge der hellenistischen Philosophie und Religion hindurch bis zu dem Punkte zu führen, von wo aus er selber mehr ahnend und fühlend als noch in beschränkten menschlichen Begriffsworten denkend in die Abgrundtiefen der johanneischen Schriften und besonders des vierten Evangeliums hinabschauen kann.

Im übrigen waren die Leitgedanken bei Abfassung dieses Bandes dieselben, die in den Vorworten zum Matthäus- und Markuskommentar (Band XI, 1 u. 2) genannt sind. Eine Einleitung wurde nicht vorausgeschickt, da das Nötige im Verlauf der Erklärung selber behandelt ist. Über das Traditionszeugnis für die Echtheit des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe siehe Seite 539 ff.

Baden-Baden, den 31. Januar 1941

Willibald Lauck

# *INHALT*

## DAS EVANGELIUM UND DIE BRIEFE DES HEILIGEN JOHANNES


| | | Seite |
|---|---|---|
| *DER PROLOG* | 1, 1—18 | 1 |
| *DAS ZEUGNIS DES TÄUFERS VON CHRISTUS UND JESU ERSTE SELBSTOFFENBARUNG* | 1, 19—51 | 44 |
| Des Täufers Zeugnis vor den Abgesandten der Juden | 1, 19—28 | 44 |
| Das Zeugnis des Täufers über den anwesenden Jesus | 1, 29—34 | 49 |
| Wie Jesus selbst sich den ersten fünf Jüngern offenbart | 1, 35—51 | 56 |
| *BEGINN DER TÄTIGKEIT Jesu (bis zum Laubhüttenfest des folgenden Jahres)* | 2, 1– 11 | 65 |
| Die Hochzeit zu Kana | 2, 1—11 | 65 |
| Die erste Tempelreinigung | 2, 12—22 | 76 |
| Nikodemus | 2, 23 bis 3, 21 | 85 |
| Jesu Tätigkeit in Judäa. Letztes Zeugnis des Täufers über ihn | 3, 22—36 | 107 |
| Jesu Gespräch mit den Samaritern | 4, 1—42 | 115 |
| Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten | 4, 43—54 | 136 |
| *JESUS DER SEGENSPENDER IM KAMPF MIT DEM UNGLÄUBIGEN JUDENTUM* | 5, 1 bis 11, 57 | 143 |
| Die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken | 5, 1—47 | 143 |
| Die wunderbare Brotvermehrung und Jesu Wandeln auf dem See | 6, 1—21 | 181 |
| Die Verheißung des allerheiligsten Altarssakramentes | 6, 22—71 | 185 |
| *JESUS VERSUCHT ZUM DRITTEN MALE, DEN JUDEN IN JERUSALEM SICH ZU OFFENBAREN* | 7, 1 bis 10, 21 | 209 |
| Jesus auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem | 7, 1—52 | 209 |
| Die Geschichte von der Ehebrecherin | 7, 53 bis 8, 11 | 229 |
| Fortsetzung der Diskussion mit den Juden | 8, 12—59 | 234 |
| Die Heilung des Blindgeborenen | 9, 1—41 | 250 |
| Der gute Hirt | 10, 1—21 | 263 |
| Auf dem Tempelweihfest in Jerusalem | 10, 22—42 | 272 |
| Die Auferweckung des Lazarus und der Todesbeschluß des Hohen Rates | 11, 1—57 | 283 |

| | | Seite |
|---|---|---|
| *JESU LETZTE OFFENBARUNG VOR DER WELT* | 12, 1—50 | 303 |
| Die Salbung in Bethanien | 12, 1—11 | 303 |
| Der feierliche Einzug in Jerusalem | 12, 12—19 | 303 |
| Die heidnischen Proselyten wünschen, mit Jesus bekannt zu werden | 12, 20—36 | 306 |
| Rückblick des Evangelisten auf die öffentliche Tätigkeit Jesu | 12, 37—50 | 313 |
| *DER ABSCHIED VON DEN JÜNGERN* | Kap. 13—17 | 317 |
| Die Fußwaschung. Entfernung des Verräters | 13, 1—30 | 317 |
| Jesus kündigt seine Verherrlichung an und sagt dem Petrus seine Verleugnung voraus | 13, 31—38 | 318 |
| *DIE ABSCHIEDSREDE* | Kap. 14—16 | 332 |
| 1. Teil der Abschiedsrede | 14, 1—31 | 332 |
| 2. Teil der Abschiedsrede | 15, 1—27 | 354 |
| 3. Teil der Abschiedsrede | 16, 1—33 | 368 |
| Das hohepriesterliche Gebet | 17, 1—26 | 388 |
| *JESU HERRLICHKEIT UND MAJESTÄT IN SEINEM LEIDEN* | Kap. 18 u. 19 | 406 |
| Jesu Gefangennahme am Ölberg | 18, 1—12 | 406 |
| Jesus vor Annas. Verleugnung des Petrus | 18, 13—27 | 411 |
| Jesus vor Pilatus | 18, 28 bis 19, 16 | 420 |
| Jesu Kreuzigung und Tod | 19, 16b—37 | 431 |
| Jesu Begräbnis | 19, 38—42 | 443 |
| *DER AUFERSTANDENE UND VERKLÄRTE JESUS* | Kap. 20 u. 21 | 444 |
| Jesus erscheint der Magdalena. Petrus und Johannes am Grabe | 20, 1—18 | 444 |
| Die Erscheinung vor den Jüngern am Ostertag | 20, 19—23 | 450 |
| Die Erscheinung vor Thomas | 20, 24—31 | 454 |
| Die Erscheinung am See Tiberias | 21, 1—25 | 460 |
| *DER ERSTE BRIEF DES HEILIGEN JOHANNES* | | |
| Eingang: Die Gemeinschaft mit den Aposteln und mit Gott | 1, 1—4 | 473 |
| Der Wandel im Licht | 1, 5 bis 2, 6 | 475 |
| Der Gegensatz zwischen der Gemeinde des Lichtes und der Welt | 2, 7—17 | 480 |
| Warnung vor den Irrlehrern | 2, 18—27 | 485 |
| Wir sind Kinder Gottes | 2, 28 bis 3, 3 | 489 |
| Die Pflicht der Selbstheiligung | 3, 4—12 | 494 |
| Die Pflicht der Bruderliebe und ihre Frucht: Die Gemeinschaft mit Gott | 3, 13—24 | 498 |

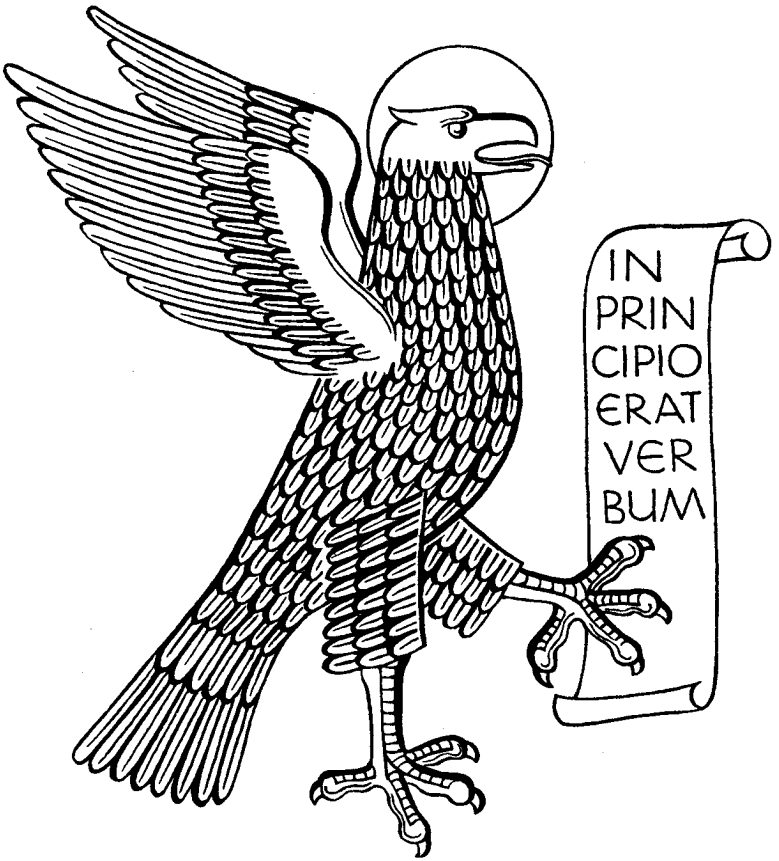
Seite

Das Kennzeichen des Geistes Gottes . . . . . 4, 1—6 503
Das Wesen der Liebe und ihre innere Verbindung mit dem Glauben an Christus . . . . . 4, 7 bis 5, 4 505
Die Bezeugung des Glaubens . . . . . 5, 5—12 518
Die Lebenskraft des Gebetes . . . . . 5, 13—17 525
Unsere Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus sichert uns vor der Berührung des Bösen . . . . . 5, 18—21 528

*DER ZWEITE BRIEF DES HEILIGEN JOHANNES* . . . . . Vers 1—13 533

*DER DRITTE BRIEF DES HEILIGEN JOHANNES* . . . . . Vers 1—15 548

*Namen- und Sachverzeichnis* . . . . . 561




# JOHANNES.

# *DER PROLOG. Kap. 1 Vers 1—18.*

(1) Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. (2) Dieses (oder „dieser") war im Anfang bei Gott. (3) Alles ist durch es (oder „ihn") geworden, und ohne es (oder „ihn") ist schlechthin nichts geworden, was geworden ist. (4) In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. (5) Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen. (6) Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt, dessen Name Johannes war. (7) Dieser kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis ablege über das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. (8) Er war nicht das Licht, sondern er sollte Zeugnis ablegen über das Licht. (9) Das wahre Licht, das jeden Menschen mit Licht erfüllt, war gerade daran, in die Welt zu kommen. (10) Es (oder „er") war in der Welt, und die Welt ist durch es (oder „ihn") geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. (11) Er kam in sein Eigentum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. (12) So viele ihn aber aufnahmen, (allen) denen gab er Anrecht und Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden, (nämlich) denen, die an seinen Namen glauben, (13) die nicht aus dem Blute und nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren (oder „erzeugt") wurden.

(14) Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit, wie sie ein Eingeborener vom Vater her hat, voller Gnade und Wahrheit. (15) Johannes legt Zeugnis von ihm ab und hat laut gerufen: Der war's, von dem ich gesagt habe: der, der nach mir kommt, hat mich überholt, weil er vor mir war. (16) Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade über Gnade. (17) Denn das Gesetz ist durch Moses gegeben worden, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus verwirklicht worden. (18) Gott hat kein Mensch jemals gesehen. Ein Eingeborener, (der selber) Gott (ist), der, der im Schoße des Vaters weilt, er hat Kunde gebracht.

1 Gleich in der ersten Zeile des Johannesevangeliums begegnet uns ein rätselhaftes Wort: „Logos". Dieses griechische Wort kann sowohl „die Rede" bedeuten oder „das einzelne Wort" oder „der Spruch" usw., als auch, von der andern Grundbedeutung „Rechnen" abgeleitet: „die Rechnung", „die Erwägung", „der Vernunftgrund", schließlich „die Vernunft" selbst. Welche Bedeutung hat es hier im Johannesevangelium?

Zunächst ist klar, wer damit bezeichnet werden soll. Kein anderer als Jesus Christus. Das ergibt sich nicht nur aus den zwei einzigen Stellen im Neuen Testament, wo es sonst noch vorkommt, nämlich 1 Joh. 1, 1 und Apk. 19, 13, sondern auch aus dem Prolog selbst. In Vers 4 heißt es von dem Logos: „In ihm war Leben." Dann wird dieses Leben das Licht der Menschen genannt. Dann heißt es weiter von Johannes dem Täufer, er habe Zeugnis abgelegt von dem Licht (Vers 7). Nun hat aber das Zeugnis des Täufers Jesus Christus gegolten. Also ist Jesus Christus der Logos. Deshalb wird auch im weiteren Text (Vers 10ff.), obwohl von „dem Licht" die Rede ist, das im Griechischen Neutrum ist, das Pronomen doch in männlicher Form gebraucht, eben weil es sich trotz des Namens „Licht" auf die männliche Person Christi bezieht. Wenn es dann weiter heißt, denen, „die an seinen Namen glauben", habe er Vollmacht gegeben, Kinder Gottes zu werden (Vers 12), so ist wiederum klar, daß nur von Jesus Christus die Rede sein kann. Denn „Jesus Christus" ist der einzige Name, in dem jeder Christ das Heil erwartet (vgl. Apg. 4, 12). Somit verrät der Verfasser des Prologs, schon längst bevor er diesen Namen ausdrücklich nennt (Vers 17), daß er keinen andern meint.

Aber wie kommt er dazu, Jesus Christus diese merkwürdige Bezeichnung „der Logos" zu geben? Und was will er damit von ihm aussagen? Soll es die Wesensbezeichnung Christi sein, die seinem vorweltlichen und vorzeitlichen Sein, also seiner in der Ewigkeit vor der Menschwerdung existierenden Person zukommt und diese erklärt? Diese Annahme legt sich von vornherein nahe, da ja in diesen ersten Versen gerade von diesem vorweltlichen Sein die Rede ist im Gegensatz zu Vers 14, wo es heißt: „Und der Logos ist Fleisch geworden." Oder meint Johannes etwas anderes damit? Aber was? Und wie ist das Wort schließlich zu übersetzen?

Um diese Fragen beantworten zu können, dürfen wir es natürlich nicht machen wie der Dr. Faust, der aus allen möglichen oder auch unmöglichen Sinnen den herauswählt, der gerade seiner eigenen Anschauung am meisten entspricht (Faust I. Teil Vers 1224ff.). Sondern wir müssen weit zurückgehen und einen großen Umweg machen durch die griechische und jüdische Geistesgeschichte.

Das Wort Logos spielt in der griechischen Philosophie zum ersten Mal eine Rolle bei dem Philosophen Heraklit aus Ephesus (6. auf 5. Jahrhundert v. Chr.). Nach seiner Lehre ist der Logos die Urvernunft, oder das dem Urwesen innewohnende vernünftige Weltgesetz, das die stets wechselnden Gestaltungen des Urwesens regiert. Eine neue Bedeutung erlangte der Logos in der von Zeno aus Citium auf der Insel Cypern (4./3. Jahrh. v. Chr.) gegründeten stoischen Schule. Hier ist der Logos die zwar auch körperliche, wie alles Seiende, aber aus hochfeiner – daher pneuma = Hauch oder Geist genannter – Materie bestehende Urkraft, die alle aus gröberer Materie bestehenden Körper durchdringt und so die Summe der alles bewegenden und

gestaltenden und belebenden Einzelkräfte — logoi (Plur.) — darstellt. Auch dieses Urprinzip, obwohl mehr dynamisch und materialistisch vorgestellt, heißt Logos oder auch Nus, weil es zugleich das Naturgesetz, die Vorsehung, die Vernunft der Welt in sich schließt.

In der Folgezeit wurden die verschiedenen Systeme, die von den großen Philosophen der Griechen erdacht worden waren, untereinander vermischt, wobei auch Elemente aus dem Volksglauben, sowohl dem griechischen als auch zum Teil dem orientalischen, in diesem sogenannten Eklektizismus (eklégein = auswählen) Aufnahme fanden. Ein Beispiel dafür bietet der besonders durch seine Biographien berühmter Männer des Altertums bekannte Schriftsteller und Philosoph Plutarch aus Chäronea (zwischen 48 und 125 n. Chr.), dessen Lehre ein Gemisch von platonischer, neupythagoreischer, peripatetischer und stoischer Philosophie mit starkem Einschlag von Gedanken des Volksglaubens darstellt. Nach Plato (427–347 v. Chr.) ist im Gegensatz zur stoischen Philosophie nicht die Materie das eigentlich Wirkliche, sondern nur die Idee, das ist der allgemeine, in allen Einzeldingen einer Gattung verwirklichte Begriff. Aber dieser Begriff existiert nicht nur in unserem Denken, auch nicht nur im Denken der Gottheit, sondern jede Idee besitzt eine eigene, selbständige, metaphysische Realität, und diese Realität ist die einzige wirkliche Realität. Wie es demnach von allen Dingen, nicht nur von allen Substanzen, sondern auch von allen Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge, solche selbständige Ideen gibt, so finden diese Ideen alle doch in der einen Idee des Guten ihre Spitze. Die Idee des Guten ist mithin der Grund und die Ursache alles Seins. Sie ist identisch mit der Gottheit. Da nun die nach der Idee geformten Einzeldinge in allen Eigenschaften von dieser Idee grundverschieden und ihr entgegengesetzt sind, ist außer den Ideen noch ein anderes Prinzip erforderlich zur Erklärung der konkreten Einzeldinge. Dieses zweite Prinzip muß aber in jeder Beziehung der Ideenwelt entgegengesetzt sein, und da alles wirkliche Sein an den Dingen nur von der Idee kommt, so ist es das unbegrenzte, in sich unerkennbare „Nichtseiende", die platonische Materie, die im Grunde genommen mit dem leeren Raum zusammenfällt. Die Verbindung aber zwischen der Körperwelt und der von ihr durch eine Kluft getrennten Welt der Ideen wird hergestellt durch die Weltseele. Plutarch nun hat seinen Gottesbegriff ganz an der platonischen Idee orientiert. Da auf diese Weise Gott von der Materie in unendliche Fernen abgerückt wird, braucht Plutarch erst recht ein Mittelglied zwischen Gott und Welt. Dieses Mittelglied bzw. diese Mittelglieder aber holt er aus dem Volksglauben. Es sind die Dämonen, die besonders da einspringen müssen, wo eine Berührung mit der Welt als der Gottheit unwürdig erscheint. Die Dämonen hatten ursprünglich mit der Philosophie nichts zu tun. Sie sind schon bei Homer götterartige Wesen oder die Götter überhaupt, waren aber ursprünglich richtige Gespenster, Geister von Verstorbenen, die besonders an gewissen Orten hausen und zu bestimmten Zeiten ihr Unwesen treiben, bald mehr harmlos, bald und

meistens recht bösartig und gefährlich. Das sind sie auch im Volksglauben geblieben. Schon die früheren Philosophen hatten wohl oder übel dem Volksglauben Rechnung tragen müssen und versucht, diese Dämonen in ihre Systeme einzubauen. Ganz besonders geschah das in der Zeit des Eklektizismus. Hier fanden die Dämonen einen regelrechten und wohldurchdachten Platz im Gesamtbau der Welt, indem aus den ursprünglichen Gespenstern personifizierte göttliche Eigenschaften und Kräfte gemacht wurden, deren Wesen und Wirken zwischen dem der Götter und der Welt steht, wie sie ganz entsprechend auch ihren Wohnsitz in der die Welt umgebenden Lufthülle haben, und zwar die niedrigeren in den der Erde nächsten Luftschichten, die höheren in den entfernteren. Natürlich ist diese Dämonenlehre längst vor Plutarch ausgebildet worden. Plutarch ist nur angeführt, weil bei ihm die Rolle der Dämonen als Verbindungsglieder zwischen der in erhabener Reinheit jenseits der Welt thronenden Gottheit und der durch die schlechte Weltseele verdorbenen Welt besonders deutlich zum Ausdruck kommt.

Diese Lehren des griechischen Eklektizismus verbreiteten sich durch die ganze hellenistische Welt. Finden wir doch selbst auf dem Boden Palästinas bei der strengjüdischen Sekte der Essener eine solche Verwandtschaft mit den Neupythagoreern, daß sich diese nur aus einer Entlehnung aus der Lehre der letzteren erklären läßt. Und sogar das Buch der Weisheit enthält deutliche Anklänge an die platonische und pythagoreische Philosophie. Ganz besonders aber war es die Weltstadt Alexandria, der große Hafenplatz, an dem in gleicher Weise die Waren des äußersten Westens und Ostens feilgeboten wurden, wo auch griechisches und orientalisches, insbesondere jüdisches Denken sich ineinander verschmolz. Das ist auch nicht zu verwundern. War doch bereits nach wenigen Generationen unter der zahlreichen Judenschaft dieser Stadt eine Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische notwendig geworden, weil die alexandrinischen Juden ihre Muttersprache nicht mehr verstanden. Hier in Alexandria war es besonders der jüdische Gelehrte Philo (30 v. Chr. – 50 n. Chr.), der – allerdings gestützt auf die Arbeiten anderer vor ihm – eine griechisch-jüdische Philosophie geschrieben hat.

Philo war ein strenggläubiger Jude, für den die Bibel des Alten Testamentes die höchste Gottesoffenbarung bedeutete. Hielt er doch nicht nur den hebräischen Urtext, sondern auch dessen griechische Übersetzung, die Septuaginta, für wörtlich inspiriert. Andrerseits war er ein nicht minder begeisterter Anhänger der großen griechischen Philosophen. Somit war es für ihn eine ausgemachte Sache, daß beide, die Bibel und die Philosophen, ein und dieselbe Wahrheit enthielten, und daß die Griechen demnach ihre Hauptweisheit aus der Bibel geschöpft hätten. Um aber dieselbe Lehre, die er bei diesen las, auch in der Bibel finden zu können, bediente er sich in uneingeschränktem Maße der allegorischen Auslegung, die es ihm gestattete, jeden gewünschten Sinn aus jedem beliebigen Texte herauszulesen bzw. in denselben hineinzulesen. So gab ihm die Auslegung der Bibel, die scheinbar sein einziges Ziel war, die

Gelegenheit, unter Berücksichtigung der jüdischen Theologie aus allen möglichen, besonders platonischen, pythagoreischen und stoischen Lehren ein neues System aufzubauen. An der Spitze steht die Idee der Gottheit. Gott aber ist, sowohl gemäß der platonischen als auch der mit der Zeit immer mehr herrschend gewordenen jüdischen Auffassung, so erhaben über alles, daß er mit keinem entsprechenden Begriff bezeichnet werden kann. Wir wissen nur, daß er ist, nicht, was er ist. Andrerseits aber muß Gott als das Urbild und die Ursache alles endlichen Seins und aller geschöpflichen Vollkommenheiten nicht nur diese in irgend einer Weise in sich selbst haben, sondern es muß auch eine fortgesetzte Wirksamkeit von ihm ausgehen auf die geschöpfliche Welt. Philo steht also vor dem Gegensatz zwischen der absoluten Überweltlichkeit Gottes und der ebenso absoluten Wirksamkeit Gottes auf die Welt. Um diesen Gegensatz zu überbrücken, nimmt auch er seine Zuflucht zu dem Dämonenglauben, den er durch eine Verbindung platonischer mit stoischen Gedanken zu einer eigentümlichen Lehre ausgestaltet. Die Dämonen, von ihm „Kräfte" genannt, sind nichts anderes als die Logoi der Stoiker. Aber während sie einerseits nach Plato als Ideen Gottes, mithin als Eigenschaften der Gottheit selbst beschrieben werden, sind sie andrerseits als Dämonen oder Engel selbständige Wesen, Diener der Gottheit, die in dessen Auftrag in und an der geschöpflichen Welt handeln. Alle diese Kräfte nun fassen sich zusammen in dem einen Logos, der Weisheit und Vernunft Gottes, dem obersten aller Engel, dem „erstgeborenen Sohn Gottes", dem „zweiten Gott", der theós heißt zum Unterschied von ho theós (ho ist griechischer Artikel — vgl. dazu 1 Joh. 1, 1 griech.). Freilich ist dieser Logos, dessen Ähnlichkeit mit der in dem Buche der Sprüche und bei Jesus Sirach sowie im Buche der Weisheit beschriebenen Weisheit selbst (vgl. nachher) in die Augen springt, das gleiche schillernde Wesen wie die Einzelkräfte, die in ihm gipfeln. Der Streit darüber, ob er nun schließlich und letztlich ein selbständiges persönliches Wesen oder nur eine Eigenschaft Gottes sei, kann aus dem Grunde nicht verstummen, weil er beides ist, bald dieses, bald jenes. Und nur durch diese Unklarheit vermag Philo das Problem zu lösen, um dessetwillen er ihn sich ausgedacht hat: die absolute Weltferne Gottes mit seiner absoluten Wirksamkeit in der Welt in Einklang zu bringen.

Solche philosophische Gedanken gingen dann auch wieder in den Volksglauben über und vermischten sich mit der alten Götterlehre. So entstand bei den Griechen der Glaube an den Hermes, den Sohn des Zeus und der Maia, als Logos, als Vermittler zwischen Gott und Menschen, und bei den Ägyptern wurde die Rolle des Hermes-Logos auf den Gott Thot übertragen. Wenn wir auch erst aus späteren Schriftstellern von dieser religiösen Entwicklung Kunde haben, so ist doch selbstverständlich, daß sie selber schon lange vorher eingesetzt hatte.

Angesichts dieser Tatsachen und auffallenden Ähnlichkeiten scheint somit der Ursprung des Johanneischen Logos aufgedeckt zu sein. Denn wenn auch

von einer literarischen Abhängigkeit keine Spur zu finden ist, ist es doch von vornherein klar, daß diese Ideen damals sozusagen in der Luft lagen und bloß aufgegriffen werden mußten. Aber so sehr die Frage nach Herkunft und Bedeutung des Johanneischen Logos gelöst zu sein scheint, so ist es tatsächlich diesmal nur ein Schein.

Zunächst fällt schon die große Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit zwischen dem Logos des Johannes und dem des Philo mächtig ins Gewicht. Philos Logos ist eine nicht faßbare Zwittergestalt zwischen einer immanenten göttlichen Eigenschaft und einem selbständigen Wesen. Der Logos des Johannes wird mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit von vornherein als ein wenn auch göttliches, so doch in der Person von „dem Gott" von Uranfang an verschiedenes Wesen eingeführt. Ja, er ist dazu noch eine ganz bestimmte historische Persönlichkeit. Und wenn es gar heißt: „der Logos ist Fleisch geworden", so ist das eine für Philonisches Denken schlechthin unmögliche Vorstellung. Schon aus diesen Erwägungen ergibt sich die zwingende Schlußfolgerung: Hinter dem Logos des Johannes steckt etwas ganz anderes als hinter dem Philos.

Welches also ist der Sinn der Johanneischen Logoslehre? Diese Frage ist schon ganz falsch gestellt. Es gibt nämlich gar keine Johanneische Logoslehre. Wenn man die paar Sätze des heiligen Johannes über den Logos mit den betreffenden griechischen Spekulationen vergleicht — und aus diesem Grunde sind die obigen Ausführungen so eingehend gemacht worden —, dann erkennt man sofort die wesentlich anders geartete Stellungnahme: Jener philosophische Logos ist hervorgegangen aus einem metaphysischen kosmologischen Bedürfnis: die Entstehung der Welt zu erklären, die Mannigfaltigkeit und Seinsbeschränktheit der materiellen Erscheinungen aus einem unveränderlichen und absoluten Prinzip begreiflich zu machen. Johannes hat keinerlei derartige metaphysische Interessen. Was er mit wenigen knappen Sätzen über das Verhältnis des Logos zur Schöpfung ohne den Versuch einer Begründung aussagt, dient ihm lediglich als Einleitung zu seinem einzigen Thema: die in einer historischen menschlichen Persönlichkeit greifbar gewordene Erscheinung des Logos als des göttlichen Heilsvermittlers an die Menschen. Gerade diese Übertragung des Logosnamens auf einen historischen Menschen entfernt aber den Johanneischen Logos ebensoweit von den angeführten Mythen der Volksreligion wie von den Spekulationen der Philosophen. Gewiß ist auch von dem Logos = Jesus Christus Übermenschliches und Vorgeschichtliches ausgesagt. Aber das Wenige, wovon der Prolog in kurzen Sätzen spricht: seine Existenz vor Anfang der Schöpfung, seine Mitwirkung bei dieser, seine Wesensbestimmung als Wahrheit und Leben, all das wird mit größerer Ausführlichkeit in allen Schriften des Neuen Testamentes, besonders auch bei Johannes selbst, von Christus ausgesagt, und zwar von ihm, insofern er der Sohn Gottes ist, ohne irgend eine Bezugnahme auf den Logosbegriff (vgl. Joh. 8, 58; 17, 5; 11, 25; 14, 6; Apg. 3, 14; Eph. 1, 4; 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16–18; Hebr. 1, 2 10).

Nirgendwo ist der Versuch unternommen, irgend eine dieser Eigenschaften oder Tätigkeiten des Sohnes Gottes aus dem Logosbegriff abzuleiten oder diesen selber durch sie zu erklären. Wohl haben die Kirchenväter alsbald derartige Spekulationen an den Logosnamen angeknüpft. Am berühmtesten ist diejenige des heiligen Augustinus, der die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater durch den ewigen Akt der Selbsterkenntnis Gottes klarzumachen sucht. Der Vater spricht sich selber aus, und so entsteht nicht wie bei einem Menschen ein nach außen verhallendes, sondern ein Gott immanentes Wort (verbum mentis), das als vollkommener Ausdruck des göttlichen Wesens dem Vater in allem gleich ist (De Trinitate 7 u. a. O.). So treffend und unübertrefflich diese Ausführungen auch sind, um unserem endlichen Verstande das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit einigermaßen nahe zu bringen, so bleibt doch bestehen: Johannes selber hat sie nicht gemacht. Er hat den Begriff Logos in keiner Weise gebraucht, um das vorweltliche Sein und Wesen Christi zu erklären. Also soll dieser Name auch überhaupt nicht die besondere und adäquate Bezeichnung bieten für dieses vorweltliche Sein und Wesen.

Aus diesem Grunde ist es auch zum mindesten durchaus unwahrscheinlich, daß Johannes die in den Büchern des Alten Testamentes entwickelten Gedanken über die Weisheit Gottes aufgegriffen und in seinen Logosbegriff hineingearbeitet habe. Schon im Buche der Sprüche (Kap. 8 und 9) wird von der Weisheit wie von einem selbständigen Wesen gesprochen, und zwar in einer Weise, die fast über die Grenzen einer bloßen dichterischen Personifikation hinausgeht. Das ist besonders der Fall in 8, 22 ff., wo es von ihr heißt: „Jahwe schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, von Anbeginn." Dann wird weiter geschildert, wie diese Weisheit „als Werkmeisterin dabei war", als Gott seine Schöpfungstaten vollbrachte. Diese Gedanken werden wieder aufgenommen und noch höher hinaufgeführt von Jesus Sirach. An mehreren Stellen verkündet dieser begeistert das Lob der Weisheit, wie sie, die Erzieherin der Menschheit, alle Güter vermittelt. Und während im Buche der Sprüche von ihrer „Erschaffung" die Rede ist, heißt es bei Jesus Sirach geheimnisvoller: „Alle Weisheit stammt vom Herrn, und bei ihm ist sie in Ewigkeit" (Sir. 1, 1). Ferner: „Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten, und wie Nebeldampf bedeckte ich die Erde. Ich nahm meinen Wohnsitz in der Höhe, und mein Thron war auf einer Wolkensäule.... Die Wogen des Meeres und die ganze Erde und jedes Volk und jede Nation zog ich in meinen Machtbereich" (Sir. 24, 3–6). Im Buche der Weisheit vollends wird sie, „die in Gottes Wissen Eingeweihte", die „ihren edlen Ursprung dadurch kundtut, daß sie mit Gott zusammenlebt" (Weish. 8, 4 und 3), geradezu „ein Hauch der Macht Gottes" genannt, „ein klarer Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allherrschers" (Weish. 7, 25). „Denn sie ist ein Abglanz ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und

ein Abbild seiner Güte" (Weish. 7, 26). Im gleichen Kapitel wird ihr Wesen — „ihrer Natur nach ein Geist, hindurchgehend durch alle Geister" — eingehend beschrieben, allerdings mit Bezeichnungen, die ihre Herkunft aus der Gedankenwelt der griechischen Philosophen deutlich verraten (Weish. 7, 22 bis 24). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich hier im Alten Testamente unter der Leitung des inspirierenden Heiligen Geistes zwar nicht eine Erkenntnis, aber doch eine Ahnung vorbereitete von der Mehrpersönlichkeit des einen göttlichen Wesens. Und so legt sich ja auch die Vermutung von selbst nahe, daß diese Weisheitslehre des Alten Testamentes der Keim gewesen sei, aus dem die Logoslehre des heiligen Johannes sich entfaltet habe. Aber da es, wie oben ausgeführt wurde, keine Logoslehre des Johannes gibt, kann auch diese Vermutung nicht richtig sein. So richtig es ist, daß diese Weisheitslehre half, den Boden zu bereiten und aufnahmefähig zu machen für die Trinitätslehre des Neuen Testamentes, so wäre es doch offenbar verfehlt, im Logosbegriff des heiligen Johannes eine Weiterentwicklung jenes Weisheitsbegriffes finden zu wollen.

Immer noch steht also die Frage offen: Woher hat Johannes den Ausdruck Logos genommen? Und welches ist der Sinn dieses Ausdruckes? Seit dem berühmten spanischen Exegeten Maldonat (1534–1583) glaubt man vielfach den Schlüssel zu diesem Rätsel in den sogenannten Targumim gefunden zu haben. Targumim (Mehrzahl zu Targum = Verdolmetschung) nennt man die verschiedenen zum Teil paraphrasierenden aramäischen Übersetzungen von Büchern des hebräischen Alten Testamentes, deren älteste wohl aus dem 1. Jahrhundert nach Chr. stammen. Dort findet sich nämlich außerordentlich häufig an Stelle des Namens Gottes die Bezeichnung: Memra (= Wort) Jahwes bzw. Adonais, da statt Jahwe stets Adonai gelesen wurde. Dieses „Wort" Jahwes, das ursprünglich bloß dazu gedient habe, die in der hebräischen Bibel vorkommenden Anthropomorphismen, d. h. allzu menschlichen Beschreibungen Gottes zu verhüllen, habe sich ganz zu einer selbständigen Hypostase, zu einer eigenen Person ausgebildet, die immer da auftritt, wo von einer Wirksamkeit Gottes nach außen die Rede ist, also zu einem die Verbindung zwischen Gott und den Geschöpfen herstellenden göttlichen Mittelwesen. Aber Paul Billerbeck führt in seinem „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch" (II. Bd., S. 302 ff.) den ins einzelne gehenden Nachweis, daß dieses Memra niemals eine selbständige Person ist, sondern daß der ganze Ausdruck keine weitere Bedeutung hat als die einer Umschreibung des Gottesnamens. Der Name Gottes galt den Juden ja als so heilig, daß es nur in ganz wenigen, vom Talmud festgelegten Ausnahmefällen gestattet war, ihn direkt auszusprechen. Sonst dienten zu seinem Ersatz oder zu seiner Verhüllung eine ganze Menge anderer, uns oft recht eigenartig vorkommender Umschreibungen, z. B. „der Himmel", oder, da auch dieses Wort noch zu heilig war: „der Ort" = „der Himmel" = Jahwe. Ebenso wie nun aus der gleichfalls als Umschreibung des Gottesnamens ge-

brauchten Formel „der seinen Namen wohnen läßt in diesem Hause" die Abkürzung Schechina = „das Wohnen" zu einer Bezeichnung Gottes wurde, entstand aus der Formel „der da sprach, und es ward die Welt" = Gott, die abgekürzte Umschreibung Memra = „das Reden" bzw. „das Wort" Gottes. Selbst wenn späterhin dieses „Wort" Jahwes zur Person sollte gemacht worden sein, was aber nicht bewiesen und zudem sehr unwahrscheinlich ist, so ist auf alle Fälle in neutestamentlicher Zeit gar keine Spur davon zu finden, wie auch die ältesten Schriften des Talmud keine derartige Spur aufweisen. Mithin ist dieser Ausdruck der Targumim zu einer Erklärung des Johanneischen Logos absolut unbrauchbar.

Am nächsten liegt es immer noch, auf die Stellen des Alten Testamentes zurückzugreifen, wo vom „Wort Gottes" selber die Rede ist und wo dieses Wort in dichterischer Sprache wie personifiziert erscheint (vgl. Is. 55, 10 ff.; Ps. 107, 20; 147, 15; Weish. 18, 14 ff. u. a.). An allen diesen Stellen liegt freilich auch nichts anderes vor als eine dichterische Personifikation. Höchstens Weish. 18, 14 ff. könnte auffallen. Aber hier macht sich ohne Zweifel der Einfluß der Weisheitslehre geltend. Somit bieten auch alle diese Stellen keinen Ausgangspunkt für eine Logosspekulation. Aber da ja bei Johannes von einer solchen gar keine Rede ist, brauchte er auch diesen Ausgangspunkt nicht. Wohl aber konnten solche Stellen, wo ein da und dort von Gott ergangenes Wort dichterisch personifiziert wurde, ihn auf den Gedanken führen, einer wirklichen historischen Person diesen passenden Beinamen zu geben. Denn in der Tat paßte dieser Name auf Christus wie auf keinen andern. War er, als der fleischgewordene Sohn Gottes, doch *der* Mensch, bei dem nicht nur jedes aus seinem Munde hervorgehende Wort unmittelbar ein Gotteswort war; sondern auch alles, was er tat, seine Werke und Wunder, sein Leiden und Sterben und Auferstehen, sein ganzes Wesen und Leben, war eine unmittelbare Offenbarung Gottes. Hatte Gott im Laufe der Geschichte je und dann durch den Mund dieses oder jenes Propheten *ein* Wort an die Menschheit gesandt: jetzt hat er in der Person Jesu Christi *das* Wort den Menschen gegeben. Somit will der Begriff Logos keine trinitarische Spekulation über das vorweltliche Leben Christi geben, sondern Logos ist ein Name, der bezeichnende Name des historischen Christus, allerdings insofern, als eben dieser historische Christus, weil er kein anderer ist als der im Fleische erschienene ewige Sohn Gottes, in seinem ganzen Wesen und Leben die vollendete Offenbarung Gottes an die Menschheit enthält. Demnach ist Logos auch nicht nach griechisch-philosophischer Auffassung mit „Vernunft" oder „Kraft" zu übersetzen, sondern nicht anders als mit „Wort".

Eine Bestätigung dafür, daß der Logosname keine spekulative, trinitarische Wesensbezeichnung sein soll, findet Zahn mit Recht auch in Apk. 19, 11 ff. (Zahn, Kommentar zum Johannesevangelium, 5. u. 6. Aufl., S. 107 ff.). Dort wird der zum Gerichte kommende Christus unter dem Bilde eines Heerführers geschildert und seine Erscheinung beschrieben. „Er trägt einen Namen

geschrieben an sich, den niemand außer ihm kennt." Das heißt offenbar: Der Seher erblickt an ihm, wohl an einer der vielen Königskronen, die sein Haupt zieren, eine solche Namensinschrift. Aber er vermag sie nicht zu lesen. Diese Inschrift enthält also offenbar seinen weder für menschliche Augen lesbaren, noch für einen menschlichen Mund aussprechbaren Wesensnamen. Im Gegensatz dazu trägt er auf seinem Mantel den Namen geschrieben, den er durch seine alsbald zu erfolgenden machtvollen Gerichtstaten vor aller Augen beweisen wird: „König der Könige, Herrscher der Herrscher." Von diesem zum Gerichte kommenden König und Herrscher, dessen eigentlichen Namen also kein Geschöpf weiß und aussprechen kann, wird dann außerhalb der Vision gesagt: „sein Name heißt: das Wort Gottes". Das ist demnach nicht etwa eine nachträgliche Mitteilung oder Deutung jenes unlesbaren Wesensnamens, sondern eine andere, den Lesern bekannte, für die Menschen entsprechende Benennung des Unnennbaren. Und daß auch hier der griechische Ausdruck Logos mit „Wort" wiederzugeben ist, zeigen die ebenfalls außerhalb der Vision ihm beigelegten Eigenschaften: „treu und wahrhaftig". Denn das sind gerade die Eigenschaften, die Johannes sonst den Worten Gottes beilegt (vgl. Apk. 21, 5; 22, 6 u. a.).

Dieser Auffassung des Logosbegriffes widerspricht keineswegs Vers 14: „und der Logos ist Fleisch geworden". Denn man könnte einwenden: Wenn der Logos kein anderer ist als der historische Christus, wie kann dann von ihm noch gesagt werden: er ist Fleisch geworden? Dieser Einwand ist bereits durch die vorhin gegebene Bestimmung des Logosnamens widerlegt. Denn er bezeichnet ja gerade das „Wort" Gottes, insofern dieses der ewige Sohn Gottes ist, nur ohne eine philosophische oder theologische Spekulation zu enthalten.

Somit ergibt sich das Resultat: Die Begriffe Logos bei Johannes einerseits und bei Philo und der griechisch-hellenistischen Spekulation anderseits haben inhaltlich überhaupt nichts miteinander gemein. Beide sind auf ganz verschiedenem Boden gewachsen. Doch bleibt immerhin noch die Frage übrig, ob Johannes nicht wenigstens bei der Wahl des Wortes Logos von dem hellenistischen Sprachgebrauch beeinflußt war. Denn daß dieser Name für Christus von Johannes stammt, ist doch wohl anzunehmen, da er sich im ganzen Neuen Testament nur bei ihm, aber auch in allen seinen Schriften findet. Ist an sich schon die eben gestellte Frage kaum zu verneinen (vgl. 1–3), so werden wir sie gewiß bejahen müssen, wenn wir erwägen, wie auffallend oft und in welcher Weise Johannes auch andere Worte, die in der damaligen philosophischen und religiösen Spekulation eine große Rolle spielen, z. B. Wahrheit, Licht, Leben usw., verwendet. Zwar ist bei dem Gebrauch dieser Ausdrücke niemals, weder direkt noch indirekt, eine Polemik oder sonst irgend eine Bezugnahme auf andere Auffassungen wahrzunehmen, und ihre Anwendung auf Jesus Christus liegt durchaus in der Linie allgemeiner neutestamentlicher Gedanken. Aber abgesehen von der merkwürdigen Häufigkeit

des Gebrauches geht der Begriffsinhalt dieser Worte bei Johannes weit über deren sonstigen biblischen Inhalt hinaus. Diese Worte sind bei ihm angefüllt mit all den mannigfachen Bedeutungen, zu denen sie sich im Laufe des griechischen und hellenistischen Denkens entwickelt haben. Das verrät doch deutlich die Absicht des heiligen Verfassers. In überaus feiner Weise, ohne jene tief unter der von Gott geoffenbarten Religion stehenden Anschauungen auch nur zu erwähnen, will Johannes doch nicht nur seinen Gläubigen, sondern auch den Fernstehenden sagen: Was ihr mit eurem Menschendenken erdacht, gesucht, geträumt habt, was ihr durch eure Aszese glaubtet erringen zu können und in euern künstlichen Ekstasen wähntet erfaßt zu haben, das alles hat uns Gott geschenkt in Jesus Christus, diesem leibhaftigen Menschen, den „wir gehört und gesehen haben mit unsern eigenen Augen, den unsere Hände berührt haben" (vgl. 1 Joh. 1, 1). In ihm ist alle Wahrheit und alles Licht und alles Leben. Denn er ist noch viel mehr: er ist Gottes eingeborener Sohn. Dasselbe wollen auch die ersten Sätze des Prologes sagen: Jener Logos, um dessen Erkenntnis sich die Heiden vergeblich bemühen: wir besitzen ihn. Er ist nichts anderes als „das Wort Gottes".

Von diesem den Lesern des Johannes schon bekannten „Wort Gottes" — weshalb er auch keinen Grund hat, hinzuzufügen, wen er darunter versteht — werden gleich im ersten Vers drei Sätze ausgesagt. Knapp und kurz ist jedes Sätzchen und doch voll von Fragen und Geheimnissen, daß der Leser bei jedem einzelnen haltmachen und sich besinnen möchte. Aber Johannes läßt ihm gar keine Zeit. Ohne eine innere Verbindung oder Ableitung voneinander werden sie durch ein einfaches „und" Schlag auf Schlag aufeinandergetürmt zu einer gewaltigen Sphinx. „Im Anfang war das Wort." „Im Anfang." Mit diesem Wort beginnt auch das erste Buch der Heiligen Schrift. „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde." „Im Anfang." Das heißt also, vor allen einzelnen Anfängen, wo da und dort im Wechsel des Werdens und Vergehens ein Altes aufhört und ein Neues beginnt. Im absoluten Anfang, bevor irgend etwas begonnen hatte, irgend etwas geworden war. Als noch keine Sonne leuchtete, kein Planet seine Bahn verfolgte, als es noch keine Materie gab und infolgedessen weder Raum noch Zeit — denn Raum und Zeit sind ja nur die Grundbeziehungen der in ihrem Sein und in ihrer Dauer beschränkten Dinge —, als es somit noch nichts gab, absolut nichts außer Gott: „da war das Wort". Damals *war* es schon. Jesus Sirach läßt die Weisheit sprechen: „Vor aller Zeit, im Anfang, hat er mich geschaffen" (Sir. 24, 9; vgl. Spr. 8, 22). Nicht so ist es mit dem „Wort". Im Anfang *war* es schon. Es besitzt also ein Sein vor aller Zeit, ein ungeschaffenes, ewiges Sein wie Gott selbst. Eine Fülle von Fragen mag da sofort auftauchen im Geiste des philosophisch denkenden Lesers. Johannes läßt ihm keine Zeit, sie auch nur auszusprechen. Mit gleicher Wucht schleudert er den zweiten Satz hin: „Und das Wort war bei Gott." Gott steht im Griechischen mit dem Artikel: „der Gott". Gott ist ja kein Gattungsname, der viele einzelne

Individuen zusammenfaßt, wie das Wort Mensch von diesem und jenem einzelnen Menschen gilt. Es gibt nur einen Gott, den Gott, der alles andere erschaffen hat und den wir „Vater" nennen. Das ewige, anfanglose Wort war also bei diesem Gott. Wenn es bei ihm war, dann ist es also irgendwie von ihm verschieden. Der Evangelist hat wohl absichtlich an dieser Stelle gegen seine sonstige Gewohnheit, wenn er von dem vorweltlichen Verhältnis Christi zu Gott spricht (vgl. Joh. 1, 39; 4, 40; 14, 17 23 25), nicht die griechische Präposition pará mit dem Dativ für „bei" gebraucht, sondern die Präposition pros mit dem Akkusativ. Diese Präposition bezeichnet zwar auch ein Ruhen bei jemand oder etwas. Aber da ihre Grundbedeutung ist „hin zu etwas", klingt in diesem Ruhen bei etwas immer noch der Begriff der hingerichteten Bewegung mit. Das kann natürlich hier nicht wie sonst ein Ruhen bei Gott nach vollendeter Hinbewegung zu ihm bezeichnen, da der Logos ja stets bei ihm war. Es kann also nur das Hingewendetsein in innigster persönlicher Wechselbeziehung gemeint sein. „Das Wort" war also eine anfanglose, ewige Person, die in innigster Lebensgemeinschaft mit „dem Gott" stand. Das Rätsel wird immer größer und unfaßbarer für den Leser: Wie soll er sich „das Wort" vorstellen, wie sein Verhältnis zu „dem Gott"? Aber schon holt Johannes aus zu einem dritten gewaltigen Wurf: „Und Gott war das Wort." Es ist nach dem Griechischen – aber auch schon dem Zusammenhang nach – ganz selbstverständlich, daß in diesem Satze „Gott" nicht Subjekt, sondern Prädikat ist. Das Wort Gott steht hier ohne Artikel. Nicht von „dem Gott" wird ausgesagt, wer oder was er ist, sondern von „dem Wort". Aber hier wird Unglaubliches von ihm ausgesagt, was freilich trotzdem nach dem Vorhergehenden kaum noch anders zu erwarten war: Dieses anfanglose, ewige Wort, das stets in engster persönlicher Beziehung und Gemeinschaft mit „dem Gott" war, war seinem Wesen nach nichts anderes als Gott. Nun ist es freilich richtig, daß das hebräische Wort Elohim = Gott, obwohl auch die alten Israeliten wußten, daß es nur einen Gott gibt, bisweilen auch in übertragenem Sinn wie ein Gattungswort gebraucht wird. So verwendet es wohl der Psalmist in dichterischer Sprache in Psalm 8 Vers 6 im Sinne von „Wesen göttlicher Art im Gegensatz zu menschlicher Art", wo es die Septuaginta mit „Engel" übersetzt. (Denn Gott selbst darunter zu verstehen, wäre doch wohl auch für die Phantasie des Dichters an dieser Stelle zu kühn.) So bezeichnet auch die Zauberin in Endor, bei der Saul sich Rats erholt, den aus der Erde aufsteigenden Geist Samuels als Elohim. Ähnlich werden die Engel wiederholt „Gottessöhne" genannt. Aber Johannes spricht weder die Sprache alttestamentlicher Poesie noch die israelitischen Volksaberglaubens, sondern er redet als neutestamentlicher Theolog. Darum hat das Wort Theós = Gott bei ihm auch eine ganz andere Bedeutung als in der profangriechischen Sprache und in der hellenistisch-religiösen Literatur. Denn für die heidnischen Griechen ist Gott die Urprägung der Wirklichkeit. Da aber die Wirklichkeit gar mannigfaltig

ist, so gibt es viele Ursprägungen derselben, d. h. viele Götter, obwohl all diese Götter im Grunde genommen eben nur diese ihrem Wesen nach eine Wirklichkeit darstellen, mag man sie sich in kindlichem Volksglauben als menschenähnliche Personen vorstellen oder sie in philosophischem Denken zu Ideen verfeinern. Deshalb erkennt der Grieche überall da, wo die Wirklichkeit in kraftvolle Erscheinung tritt, ein Göttliches. Darum können nicht nur schon im klassischen Griechisch Heroen „Götter" genannt werden, sondern in hellenistischer Sprache ist Theos geradezu zum Titel für die römischen Kaiser geworden. Aber zwischen dem griechischen Gottesbegriff und dem des Neuen Testamentes klafft ein unüberbrückbarer Gegensatz. Derselbe kommt vielleicht am schärfsten zum Ausdruck in dem Satze, den Plotin, der große griechische Denker und Gründer der neuplatonischen Schule (204–270), gegen die christliche Gottesauffassung geschrieben hat: „Gerade durch die Lehre von der Vielheit der Götter tun wir seine (Gottes) Größe kund. Denn nicht durch das Zusammendrängen (des Göttlichen) in einen einzigen Punkt, sondern durch den Nachweis seiner Vielheit, in der ganzen Mannigfaltigkeit, die er selbst aufzeigt, beweist man, daß man die Kraft Gottes kennt (Enn. II, 9, 9). Eine solche Vorstellung ist für neutestamentliches Denken unvollziehbar. Denn der Gott des Neuen Testamentes ist keineswegs nur die höchste, alles Einzelsein zusammenfassende Idee der Wirklichkeit, so daß also zwischen Gottes Sein und dem der andern Dinge nur ein Gradunterschied wäre, sondern zwischen seinem Sein und der Wirklichkeit außer ihm klafft ein Abgrund. Während das Sein aller andern Dinge geschöpflich ist, d. h. lediglich durch Gottes Befehlswort aus dem Nichts erstand, ist Gottes eigenes Sein ein absolutes ewiges, abgeschlossenes, jenseitiges. Die verschiedenen Wirklichkeiten sind nicht wie im griechischen Denken sozusagen konzentrische Kreise, deren äußerster, allesumfassender der Kreis des göttlichen Seins ist. Sondern der Kreis des göttlichen Seins liegt außerhalb alles Geschaffenen, ohne sich mit ihm zu decken oder auch nur zu berühren. Und alles Geschaffene verdankt sein Dasein nur dem freien Willen Gottes, dessen Kraft so unendlich ist, daß sie auch ohne Berührung nach außen Wesen außer sich ins Dasein zu rufen und darin zu erhalten vermag. Diesen Dualismus darf man allerdings nicht in der Weise übertreiben, daß man sich das geschaffene Sein als ein zwar im Werden von Gott abhängiges, aber nach dem Gewordensein innerlich selbständiges Sein vorstellt. Etwa so, wie ein Kind zwar seiner Mutter das Dasein verdankt, nachdem es aber geboren ist, selbständig neben der Mutter und ohne sie weiterexistiert. Diese Vorstellung wäre sowohl mit dem Begriff der Absolutheit des unerschaffenen Seins, als auch mit dem der Bedingtheit des geschöpflichen Seins unvereinbar. Vielmehr ist letzteres, auch nachdem es durch Gottes Allmachtswort ins Dasein getreten ist, in seinem innersten Wesen derartig unselbständig, daß es zu seiner Fortdauer notwendig der fortlaufenden Kraftwirkung des Schöpferaktes, der es ins Dasein gerufen hat, bedarf. Bildlicherweise kann man sich das etwa so verdeutlichen: Wie mein

Schatten nicht identisch ist mit meinem Körper, aber doch in seinem ganzen Sein von diesem abhängt – ich kann z. B. nicht ins Haus hineingehen und meinen Schatten auf der Straße liegen lassen –, so verhält sich das Sein aller Geschöpfe zu dem Gottes. Die scholastische Philosophie drückt das aus durch den Satz: Durch die Erschaffung der Welt sind plura entia entstanden (eine Mehrheit von existierenden Dingen), aber nicht plus entis, d. h. eine Erweiterung des eigentlichen Seinsgehaltes, was unmöglich ist, da ja in Gottes unendlichem Sein bereits aller Seinsgehalt sich findet. Für einen solchen Gottesbegriff gibt es keine Unterarten. Theos kann in der Sprache eines neutestamentlichen Schriftstellers keinen andern bezeichnen als den einen unendlichen Gott. Aber auch wem diese metaphysischen Erwägungen zu schwierig sind, dem wird diese letztere Behauptung sofort einleuchten, wenn er im Evangelium des heiligen Johannes selbst weiterliest. An all den zahlreichen Stellen, wo von dem Wesensverhältnis zwischen dem „Sohne Gottes" und seinem Vater die Rede ist, wird dem Sohne mit solcher Deutlichkeit gleiches Wesen und Wirken zugeschrieben, daß sich die Folgerung von selbst ergibt: Er ist also gleicher Gott.

In unerhört kühnem Fluge hat Johannes mit diesen drei Sätzchen den Leser zum Höchsten hinaufgeführt, was sich von „dem Wort" überhaupt aussagen läßt: Es ist selber Gott. Es ist nicht „der Gott", aber doch Gott in völlig gleichem Sinne. So wenig er auch nur irgend einen Versuch einer spekulativen Begründung oder Verbindung dieser drei Sätze gemacht hat, so wenig nimmt er sich die Mühe, den scheinbaren Widerspruch zu lösen, der in dieser letzteren Folgerung liegt: Er war nicht „der Gott", aber doch „Gott" in gleichem Sinne. Nur das wiederholt er noch einmal mit aller Deutlichkeit, daß das göttliche Wort verschieden war von „dem Gott". „Dieses war im Anfang bei dem Gott." Man könnte statt „dieses" in der Übersetzung auch ebensogut „dieser" schreiben. Denn obwohl Logos Maskulinum ist, also auch die männliche Form des Fürwortes fordert, hat Johannes dabei doch bereits Christus im Auge, so wie ja auch nachher (Vers 10 ff.) das auf das Neutrum phos = Licht sich beziehende Pronomen in der männlichen Form gesetzt wird. „Dieses" steht mit Betonung da = „dieses eben und so beschriebene Wort" war im Anfang bei dem Gott – „bei" in dem vorhin erläuterten Sinn. Ausdrücklich wird also darauf hingewiesen, daß der Logos keineswegs ursprünglich nur eine Eigenschaft Gottes war, die Gott erst später etwa zum Zwecke der Weltschöpfung aus sich herausgesetzt (hypostasiert) hätte, wie hellenistische Spekulation sich das vorstellte. Er besaß vielmehr von allem Anfang an neben „dem Gott" ein selbständiges Dasein, freilich in innigster Hinwendung und Beziehung zu ihm.

Für den christlichen Leser des Evangeliums, der längst wußte, daß unter dem „Wort" Christus, der eingeborene Sohn Gottes, zu verstehen ist, wiederholten diese Sätze nur längst bekannte Glaubenswahrheiten. Er wußte ja, daß „der Gott" = Gott Vater ist, der als das Urprinzip in der Gottheit,

von dem Sohn und Heiliger Geist ausgehen, „der Gott" schlechthin heißt, so wie auch Christus selber ihn als „seinen Gott" zu bezeichnen pflegte (Joh. 20, 17). Für den noch nicht christlichen Leser aber mußten diese wuchtigen Behauptungssätze zu ebensolchen Fragesätzen werden, deren geheimnisvoller Inhalt, so verwandt mit manchem, was sie schon gehört oder gelesen, und doch in so ausdrücklichem Gegensatz dazu, ihr Nachdenken mächtig anregen mußte.

2 Der Satz: „dieses (oder ‚dieser') war im Anfang bei dem Gott", soll aber nicht nur das vorher über das „Wort" Gesagte zusammenfassen und noch einmal dessen selbständige Existenz betonen. Er soll den Gedanken bereits weiterführen zu dem Punkte hin, auf den der Prolog abzielt: das Leben Christi als Mensch. Die Worte „im Anfang" und „war" decken sich zwar mit den gleichen Anfangsworten des ersten Verses. Aber sie führen auch schon darüber hinaus und machen auf den Gegensatz aufmerksam mit der späteren zeitlichen Existenz Christi unter den Menschen. Natürlich nicht in dem Sinne, als ob das Wort dadurch, daß es unter die Menschen kam, aufgehört habe, als „Gott" bei „dem Gott" zu weilen, was ja eine Unmöglichkeit ist. Aber für unsere Betrachtung steht das in der Zeit eingetretene Menschsein Christi im Gegensatz zu seinem ewigen Gott = und bei Gott sein. Doch bevor der Evangelist zu diesem Menschsein des Wortes übergeht, bespricht er noch kurz dessen Beziehung zur Schöpfung. Auch hier läßt er sich auf keine spekulative Begründung ein. Denn auch die Erörterung des Verhältnisses des Wortes zur Schöpfertätigkeit Gottes ist ihm nicht Selbstzweck, sondern dient als Begründung dafür, warum das Wort Mensch wurde: es war seine eigene Schöpfung, um deren Rettung willen er Fleisch geworden ist. Es sind wiederum nur zwei kurze Sätze, unter sich durch „und" verbunden, aber ohne Anknüpfung an das Vorhergehende. Dadurch charakterisieren sie sich einerseits als einem neuen Gedankenkreis angehörend, während andrerseits das dazwischenstehende „und" jeden dieser knappen Sätze in seiner Wucht hervortreten läßt:

3 „Alles ist durch es (oder ‚durch ihn') geworden." „Alles" heißt es absichtlich, nicht „das All". Letzteres würde die Welt in ihrer Gesamtheit bezeichnen, wie sie durch den einmaligen Schöpfungsakt Gottes ins Dasein trat. „Alles" besagt, daß alle Einzeldinge, alles und jedes, was jemals geworden ist, zu dessen Wesen also das Gewordensein gehört, also auch alles, was gegenwärtig noch wird oder in Zukunft werden wird, ihm seinen Ursprung verdankt. Das „es ist geworden" bzw. „es wurde" (Aorist im Griechischen) widerspricht dem nicht. Denn 1. redet Johannes selbstverständlich zunächst von dem, was schon tatsächlich geworden und deshalb als solches auch für uns erkennbar ist, und 2. bedarf die Allmacht nicht wie die beschränkte Wirkungskraft eines Geschöpfes für jedes neue Werden eines neuen Schöpfungsaktes, sondern alles, was jemals wurde, wird und werden wird, verdankt sein Werden jenem ersten gewaltigen Ausspruch des unendlichen Schöpferwillens. Aber zwei Dinge sind es, die Johannes mit aller Schärfe und Deutlichkeit sagen will: 1. Alles, was

ein „Werden" braucht, was also nicht „im Anfang schon war", das verdankt dieses sein Werden ihm, und 2.: Dazu gehören eben außer „dem Wort" und „dem Gott" alle Dinge und Wesen überhaupt. Es gibt keine „Emanationen" und „Zwischenwesen", wie die griechische Philosophie lehrt, die sich aus dem Göttlichen heraus entfalten. Zwischen dem Sein Gottes und dem aller anderen Wesen liegt nicht ein innerer Entwicklungsprozeß, sondern eine Kluft, die nur durch das Allmachtswort Gottes überbrückt werden kann. „Durch ihn" ist alles geworden. Die griechische Präposition diá bezeichnet im Neuen Testament, auf Christus angewandt, diesen stets als den Vermittler einer göttlichen Tätigkeit an den Geschöpfen. Genauer drückt 1 Kor. 8, 6 die Anteilnahme der göttlichen Personen an der Erschaffung aus: „Es gibt für uns nur *einen* Gott, der Vater, *aus* welchem alle Dinge sind . . ., und einen Herrn Jesus Christus, *durch* welchen alles ist." Wie der Vater das Urprinzip der Gottheit ist, der das göttliche Wesen in gleicher Weise dem Sohne und dem Heiligen Geiste mitteilt, so ist er auch der Urgrund, aus dem alles Sein entspringt; der Sohn aber, der immanente, wesensgleiche Ausdruck des Vaters innerhalb der allerheiligsten Dreieinigkeit, hat auch den ewigen Schöpfergedanken Gottes ihren Ausdruck gegeben in den außerhalb des göttlichen Seins ins Dasein gerufenen Dingen.

In noch schärferer, negativer Fassung wiederholt Johannes den eben ausgesprochenen Satz: „Und ohne ihn ist schlechthin nichts (wörtlich: ‚auch nicht eines') geworden, was geworden ist." Hier bietet der Text allerdings gleich eine erhebliche Schwierigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man allgemein das „was geworden ist" zu dem folgenden Satz gezogen und den vorhergehenden mit „auch nicht eines" geschlossen. Erst seit dem 4. Jahrhundert beginnen die Zeugnisse für die andere Auffassung. Trotzdem kann nur sie die richtige sein. Denn man mag den Vers 4 mit den Anfangsworten „was geworden ist" konstruieren wie man will: man erhält absolut keinen vernünftigen Sinn. Faßt man zusammen: „Was in ihm geworden ist, war Leben", also in dem Sinne: „was durch ihn erschaffen wurde, war lebendig", so ist zunächst nicht ersichtlich, warum statt „durch" auf einmal jetzt die Präposition „in" gewählt wurde, obwohl sie an sich auch stehen könnte (vgl. Kol. 1, 16). Außerdem aber wäre das „*war* Leben" ganz unmöglich. Denn „was geworden ist" ist im Griechischen Perfekt, hat also den Sinn: was einmal geworden ist und infolgedessen *jetzt existiert*. Einige alte Handschriften und Übersetzungen haben allerdings statt „war" „ist". Aber das ist offenbar eine Korrektur. Denn mit dem „Leben" kann überhaupt nicht das Leben in den Geschöpfen gemeint sein, sondern nur das eigene Leben des Wortes. Wird doch „das Leben" nachher sofort „dem Lichte" gleichgesetzt, und in den weiteren Ausführungen kein Zweifel darüber gelassen, daß unter „dem Lichte" „das Wort" bzw. Christus zu verstehen ist (vgl. bes. Vers 9 ff.). Aus diesem Grunde kann man auch nicht konstruieren: „was geworden ist, war in ihm Leben". Abgesehen davon, daß das auch an sich wieder keinen Sinn gäbe.

Denn falls es etwa heißen sollte: „Was geworden ist, hatte durch ihn sein Leben", so wäre das doch sehr geschraubt und gegen alle sonstige Gewohnheit ausgedrückt. Man braucht allerdings deshalb noch lange nicht mit manchen Neueren das „was geworden ist" als spätere Überarbeitung zu streichen. Denn trotz allem, was aus sonstigen griechischen Schriftstellern beigebracht wird, um zu beweisen, daß der Satz normalerweise besser mit „auch nicht eines" schlösse, und daß es zum mindesten anstatt „was geworden ist" heißen müßte „von den Dingen, die geworden sind", hat Johannes ganz genau gewußt, warum er sonstiger Gepflogenheit zum Trotz gerade so geschrieben hat. Denn deutlicher als durch diese gleichsam als Schlußpunkt gesetzte Wiederholung hätte er nicht noch einmal betonen können, daß es schlechterdings gar nichts gibt, was nicht „dem Wort" seine Existenz verdankt, und daß im Gegensatz zu dem ewigen Sein des Wortes alles und jedes einzelne Ding „geworden ist", und zwar durch ihn. Mag diese Schreibweise uns Heutigen als eine gewisse Überfüllung vorkommen. Damals, wo die ganze Heidenwelt und selbst ein Teil der Judenwelt von geheimnisvollen Zwischenwesen träumte, war sie es durchaus nicht.

4 Wiederum beginnt mit Vers 4 ohne Anknüpfung an das Vorhergehende eine Anzahl von durch „und" verbundenen Sätzen, woraus erhellt, daß also hier eine neue Gedankenreihe einsetzt. Aber da erhebt sich auch schon gleich eine der schwierigsten Fragen des Prologs, die mit Sicherheit kaum zu entscheiden ist: Auf welchen Zeitpunkt bezieht sich das zweimalige „war" in Vers 4? Daß es nicht derselbe sein kann wie in Vers 1, ist von vornherein klar. Denn nicht nur ist jener Zeitpunkt durch die inzwischen erfolgte Erwähnung der Erschaffung der Dinge bereits verlassen, sondern die Behauptung, „das Leben war das Licht der Menschen", versetzt uns naturgemäß in eine Zeit, wo es schon Menschen gab. Aber welche Zeit? Viele Ausleger sehen hier die Zeit des Paradieses, wo die Behauptung noch völlig zutraf: „das Leben war das Licht der Menschen". Aber Vers 4 und 5 gehören zu-
5 sammen. Und in Vers 5 heißt es, die Finsternis habe es (das Licht) nicht ergriffen. Im Paradies herrschte aber noch keine Finsternis. Man müßte also zwischen Vers 4 und 5 einen Fortschritt der Zeit annehmen: Im Paradiese war das Leben noch das Licht der Menschen, aber nachher, nach dem Sündenfall, ist das anders geworden. Indes: Dieser Fortschritt der Zeit ist durch gar nichts angedeutet, was doch notwendig hätte geschehen müssen. Außerdem zeigt die enge Verbindung der vier Sätze durch „und", daß sie einen Gedanken entfalten wollen und nicht von zwei zeitlich und inhaltlich ganz verschiedenen Zuständen reden. Man müßte also das „war", wie viele es tun, auf die ganze Zeit vor der Menschwerdung Christi deuten: Der noch nicht fleischgewordene Logos (Logos ásarkos) übte seit der Schöpfung durch die Jahrtausende der Geschichte hindurch bereits seinen offenbarenden Einfluß auf „die Menschen", also alle Menschen, nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden aus, so daß demnach jeder sittlich gute Gedanke bei Juden und

Heiden schon ein Geschenk seiner Offenbarung gewesen ist. So ansprechend diese Erklärung ist, und so schön sie auch die stufenweise Offenbarung des Logos bis zu deren völligen Entfaltung in der Menschwerdung zum Ausdruck brächte, will sie doch nicht recht zu den Worten des Textes passen. Da steht vor allem das Präsens von Vers 5 im Wege: „und das Licht *scheint* in der Finsternis". Denn es geht nicht an, diesen Satz als eine allgemein gültige Bemerkung aufzufassen, die nur sagen will: es gehört zur Natur jedes Lichtes, daß es scheint. „*Das* Licht" ist eine bestimmte Person, nämlich die des Wortes. Das Prädikat „scheint" ist also ebenso zeitbestimmt zu verstehen wie die anderen Zeitwörter: „war", „hat es nicht ergriffen". Somit könnte man höchstens das Präsens dahin verstehen: Das Wort *war* seit der Schöpfung immer das Licht der Menschen, und so *scheint* dieses Licht auch jetzt noch stets weiter. Aber wenn nun doch von dem jetzigen Scheinen des Lichtes die Rede ist, dann versteht man nicht, warum es in Vers 4 zweimal so ausdrücklich heißt „war". Ein „ist" wäre doch viel näher gelegen. Allerdings weist man darauf hin, daß im Griechischen sich gelegentlich auch einmal ein „war" finde, wo wir eher „ist" zu sagen pflegen. Sei es mit der Richtigkeit dieses Hinweises wie immer: Das zweimalige „war" in Vers 4, verglichen mit dem betonten wiederholten „war" in Vers 1 und 2 einerseits und dem Präsens und nachfolgenden Aorist in Vers 5 andrerseits kann nur so verstanden werden, daß der Verfasser auch mit diesen beiden „war" eine ganz bestimmte Zeit der Vergangenheit meint. Manche glauben deshalb an der Zeit vor der Menschwerdung festhalten zu müssen, weil sie voraussetzen, daß Johannes im Prolog seine Gedanken in geschichtlicher Folge entwickelt. Da aber erst in Vers 6 der Täufer auftritt, müsse das, wovon die vorausgehenden Verse handeln, auch vor der Zeit des Täufers liegen. Allein diese Voraussetzung trifft nicht zu. Denn nachdem der Evangelist in Vers 6 ff. von dem Täufer gesprochen hat, der doch erst nach der Geburt Jesu auftrat, beginnt Vers 14 plötzlich mit den Worten: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Daraus ersieht man deutlich, daß der Prolog sich nicht an die Zeitfolge der Ereignisse anschließt, sondern daß der Verfasser seine Betrachtungen über ein und dasselbe zeitliche Ereignis unter verschiedenen Gesichtspunkten je und dann von neuem beginnt. Somit steht nichts im Wege, auch den Vers 4 schon auf das Erdenleben Christi zu beziehen. Das liegt um so näher, als ja, wie oben gezeigt wurde, der Ausdruck „das Wort" ursprünglich nicht eine theologisch-spekulative Bezeichnung des vorweltlichen Sohnes Gottes ist, sondern ein Name des historischen Christus, den Johannes somit im Prolog von Anfang an im Auge hat. Ihre letzte Bestätigung findet diese Zeitbestimmung von Vers 4 durch die weitere Lektüre des Evangeliums. Nennt doch Christus nicht nur sich selbst „das Licht der Welt" (8, 12), sondern er sagt auch ausdrücklich, daß er dies sei, solange er in der Welt sei (9, 5). Deshalb fordert er auch seine Zuhörer auf, die kurze Zeit zu ihrem Heile noch zu benützen, „da das Licht unter ihnen weilt" (12, 35). Man könnte allerdings dagegen ein-

wenden, diese Selbstbezeichnung des historischen Christus als das Licht der Welt schließe keineswegs die Möglichkeit aus, daß auch der noch nicht fleischgewordene Logos so genannt werde. Denn da ja Christus Gott und Mensch in einer Person ist, und zwar in der Person des ewigen Logos, so ist es klar, daß er, solange er als Mensch in der Welt weilt, eben in diesem Menschen als Licht der Welt erschienen ist. Aber eine Ungereimtheit fände sich doch darin. Denn wenn in Vers 4 und 5 von dem Logos ásarkos die Rede ist, so bezieht sich auch das Präsens „scheint" auf eben diesen Logos ásarkos. Dann würde also Johannes ein gleichzeitiges doppeltes Scheinen dieses Lichtes unterscheiden, das des Logos ásarkos und das des fleischgewordenen Wortes. Um dem zu entgehen, müssen ja auch diejenigen Ausleger, die Vers 4 auf die Zeit vor der Menschwerdung beziehen, sich mit der Erklärung behelfen, in Vers 5 spiele bereits das fleischgewordene Wort mit herein. Alle Unklarheiten sind jedoch behoben durch die Deutung des „war" auf die Zeit des Erdenlebens Christi.

In ihm also, in dem historischen Jesus Christus, der den Namen „das Wort Gottes" führt, „war Leben" (ohne Artikel). Die Kirchenväter und auch neuere Erklärer untersuchen, was unter dem Begriff „Leben" hier zu verstehen sei, ob das ideelle Leben, insofern in dem ewigen Wort die Ideen und Urbilder aller Dinge lebten, oder das kausative Leben, insofern er das Leben aller Dinge bewirkt hat, oder das übernatürliche Leben, das er uns durch seine Gnade geschenkt usw. Nun zunächst ist natürlich sein eigenes Leben darunter zu verstehen. Aber alle Untersuchungen, wie dieses Leben genauer begrifflich zu fassen sei, sind eigentlich überflüssig und führen am Ziele vorbei, insofern sie *einen* darin enthaltenen Gedanken verfolgen und die anderen übersehen. Denn es ist gerade eine offenbar bewußte und gewollte Eigenheit des heiligen Johannes, trotz der scheinbaren Klarheit seiner Worte etwas Unbestimmtes, Geheimnisvolles durch sie auszudrücken. Sie lassen sich nicht in rationale, schulgemäße Begriffe einfassen. Denn diese alle sind zu eng dafür. So scharf das Denken des Evangelisten ist, so mündet es doch in die Mystik. Darum gleichen seine Worte einem Meer. Das Auge kann weiter und weiter suchen und träumen: es kommt an keine Grenze. Das gilt auch gerade von dem mit Absicht ohne Artikel gesetzten Worte „Leben". Wir jetzige Menschen können uns gar nicht mehr vorstellen, welch eine Summe von Gedanken und Gefühlen und Sehnsüchten das Wort „Leben" in dem damaligen auch nur einigermaßen griechisch gebildeten Leser auslösen mußte. Hat doch gerade dieses Wort in der griechisch-hellenistischen Geistesentwicklung eine ganze Fülle von Inhalt in sich aufgenommen. „Leben" wird von den klassischen Philosophen (Plato und Aristoteles) im allgemeinsten Sinne definiert als die Selbstbewegung, oder auch jede Veränderung von innen heraus, im Gegensatz zur mechanischen Bewegung oder von außen her bewirkten Veränderung. Diese von den beiden Philosophen in verschiedenen Wendungen gegebene Definition beschreibt das, was auch wir im allgemeinen Sprach-

gebrauch Leben nennen (das Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen). Aber auch das Erkennen, nicht nur das sinnliche, sondern auch das geistige, ist eine solche Bewegung oder Veränderung von innen heraus. Darum ist auch Erkennen = Leben. Ja die theoria, das „geistige Anschauen", ist für den Griechen die höchste und eigentliche Art des menschlichen Lebens. Darum sagt Plato von den abtrünnigen Philosophen, sie führten kein eigentliches und wahres Leben mehr (Plato, Resp. 495 c). Diese theoria vollzieht sich im Geiste, im nūs des Menschen, der selbst etwas Göttliches ist. Somit ist auch sie eine in gewissem Sinne göttliche Tätigkeit. Den durch diese Gedanken der klassischen Philosophen eröffneten Weg hat die hellenistische Spekulation weiterverfolgt. Deshalb wird in ihrer Sprache „Leben" ganz und gar zu einer Eigenschaft der Gottheit selbst, ja zu ihrer Wesensbestimmung. „Leben und Licht" sind ihre beiden stets wiederkehrenden Namen. Von diesem Leben hat der Mensch nichts mehr in sich. Er besaß es einmal, der Urmensch, als er selbst noch göttlich war. Aber durch die Verbindung mit dem Leibe ging es verloren. Darum ist jetzt das Ziel der hellenistischen Spekulation und Frömmigkeit, dieses Leben sich wieder anzueignen. Durch strenge Aszese strebt der hellenistische Gottsucher danach, sich vom Leibe, d. i. von der Materie freizumachen, um sich so auf den Empfang des „Lebens" vorzubereiten. Denn da es etwas Göttliches ist, vermag der Mensch nicht, aus eigenen Kräften dahin zu gelangen. Es muß ihm von außen bzw. von oben durch eine Art Offenbarung verliehen werden. Erst in der durch die Aszese vorbereiteten ekstatischen Offenbarung wird es ihm zuteil.

Nach dem oben Gesagten ist es kaum zu bezweifeln, daß der heilige Johannes mit seinen geheimnisvollen Worten auch diesen heidnischen Gottsuchern den Weg weisen wollte, wo das wirkliche Leben zu finden sei. Aber nicht nur ihnen, sondern allen nach Leben Dürstenden hat er die Quelle aufgezeigt. „In ihm, d. i. in Jesus Christus, war Leben." Es war in ihm selber, und zwar so, wie es in Gott ist. Denn er hat ja von sich gesagt: „Wie der Vater Leben in sich selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selber zu haben." Wir gewöhnliche Menschen haben nicht Leben in uns selber. Wir haben den Tod in uns, der sich immer mehr in uns breit macht und seine Herrschaft über uns ausdehnt, je länger dieses unser Erdenleben währt, bis er über kurz oder lang über alles gesiegt hat, was an Leben in uns war. Darum ist ja auch alles Tun des Menschen nichts anderes als ein verbissenes Ringen und Kämpfen um den Besitz dieses von außen uns gegebenen Lebens, und all unser Streben läuft darauf hinaus, in der kurzen uns vergönnten Zeit möglichst viel uns anzueignen von all der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens, dessen Unendlichkeit uns von allen Seiten entgegenlacht. Das ist es, worin im letzten Grunde die entgegengesetztesten Bestrebungen der verschiedensten Menschen sich gleichen. Der nach Gewinn jagende Geldmensch und der nach Wahrheit forschende Gelehrte, der im Genusse schwelgende Weltmensch und der weltabgeschiedene Mönch, die ihren Körper feilbietende Dirne und die

heilige Nonne: Eines wollen sie alle um jeden Preis: Leben, den Anteil am Leben, der jedem einzelnen am begehrenswertesten erscheint. Aber stets entflieht dieses Leben, kaum hat man's ergriffen, oder, je höher und geistiger es ist, um so mehr winkt es nur aus weiter, weiter Ferne. Und wäre ein Mensch mit Lebensfähigkeiten ausgestattet wie ein Goethe, in dessen Seele das Leben durch alle Sinne hineinströmte und Herz und Geist durchflutete: er bleibt eben doch sein Leben lang ein Faust, der nie zum Augenblick sagen kann: „Verharre doch, du bist so schön." Und wenn er endlich diesen ersehnten Augenblick in weiter Ferne erblickt, dann „sinkt er zurück". „Die Uhr steht still" (Faust II. Teil, V. Akt, Vers 11581 ff.). „In ihm war Leben." Alles, was der Mensch von Leben sich ausdenken, ersehnen, träumen kann, alles, was nicht etwa bloß den Schein von Leben hat, sondern wahres, wirkliches Leben ist, war in ihm. „Das göttlichste, vollkommenste, unausmeßbare, ewige, seligste Leben, das Ursprung und Quelle alles anderen Lebens ist" (Cornelius a Lapide).

„Und das Leben war das Licht der Menschen." „Das Leben" heißt es jetzt mit bestimmtem Artikel. Also dieses sein Leben ist gemeint. Diese lebensvolle Persönlichkeit, Jesus Christus, war das Licht der Menschen. Licht und Leben dienen nicht nur dem heiligen Johannes dazu, die Gottheit selbst zu bezeichnen (vgl. oben S. 20). Tatsächlich ist ja gerade das Licht das geeignetste Bild, um das Wesen Gottes auszudrücken. Einmal seine absolute, schatten- und fleckenlose Reinheit und Heiligkeit (vgl. 1 Joh. 1, 5 ff.). Sodann aber nicht minder die Seligkeit, die Gottes Leben erfüllt und ausmacht. Auch wir sehnen uns nach dem Lichte. Und sein ungetrübter Glanz ist uns nicht nur ein Sinnbild der irrtumslosen Wahrheit, die unser Geist erstrebt, sondern ebenso des schattenlosen Glückes. Er war das Licht der Menschen, die ja in der Finsternis leben und nicht wissen, wohin, noch auf welchem Weg sie gehen sollen. Denn da Gott Licht ist, also lautere Reinheit und Heiligkeit, kann auch der Weg zu ihm nur durch Reinheit und Heiligkeit führen. Aber unser Verstand ist getrübt und unser Wille geschwächt durch die Sünde. Darum vermögen wir weder den Weg deutlich zu sehen, noch besitzen wir die Kraft, ihn zu wandeln. Er aber ist das Licht, dessen Strahlen wie die der Sonne leuchten und wärmen, Einsicht und Kraft zugleich verleihen, den Weg zu sehen und ihn zu gehen. Er war dieses Licht. Eben in seinem Erdenleben (vgl. oben). Aber dieses Licht ist mit seinem Tode keineswegs erloschen. Denn auf seinen Tod und sein kurzes Verweilen im Grabe folgte seine Auferstehung und Verklärung und die Sendung des Heiligen Geistes. Zudem hat er auch seine Apostel ausgesandt, damit sie in der Kraft des verklärten Christus und des Heiligen Geistes sein irdisches Wirken fortsetzen. Darum schreibt Johannes weiter: „Und das Licht leuchtet (Präsens) in der Finsternis." Das Licht des Auferstandenen leuchtet weiter bis ans Ende der Zeiten. Natürlich will der Evangelist nicht sagen, daß es notwendigerweise alle Finsternis aufhelle. Denn schon das gewöhnliche Sonnenlicht kann auf Hindernisse stoßen. Ein Blinder

sieht es gar nicht, und wer kranke Augen hat, den schmerzt es. Ja, wer es nicht sehen will, kann sich die Augen zubinden. Das gilt erst recht von dem geistigen Lichte. Da es den Weg zum sittlichen Handeln weist, bedarf es zu seiner Aufnahme eines freien sittlichen Willensaktes des Menschen. Und nun fährt Johannes weiter mit einem Satze, der ebenso kurz und durch ein klangloses „und" angereiht ist wie die bisherigen Sätze des Prologs. Aber in diesen monotonen Sätzen glüht die ganze Seele des Evangelisten. Wie die Ausführungen über das „Leben" durchbebt waren von der freudigen Erinnerung dessen, der „das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen und mit seinen Händen berührt hat" (vgl. 1 Joh. 1, 1), so zittert auch in dem folgenden kleinen Satz seine Enttäuschung und sein Schmerz über das Unerhörte, Unglaubliche: „Und die Finsternis hat es nicht ergriffen." Seit Jahrtausenden sehnt sich die in Finsternis und Todesschatten schmachtende Menschheit nach dem Lichte. Ist doch der Geist des Menschen geschaffen für das Licht der Wahrheit, geht doch das tiefste Sehnen seines Herzens nach dem strahlenden reinen Glück. Nun ist das beglückende Licht gekommen. Hell leuchtet es in alle Finsternis hinein. Aber die Menschen, die in dieser Finsternis sitzen, haben es nicht ergriffen. Nicht von allen gilt das. Nein, viele, „die Kinder des Lichtes", haben sich von ihm durchleuchten und durchwärmen lassen. Aber die andern, die große Mehrheit, haben es von sich gewiesen, statt mit beiden Händen danach zu greifen. Denn „sie liebten die Finsternis mehr als das Licht" (3, 19). Darum nennt er sie einfach „die Finsternis". Das ist das große, schmerzliche Geheimnis, das der Evangelist Johannes nicht begreifen kann, das „Geheimnis der Bosheit" (vgl. 2 Thess. 2, 7), daß die für das Licht geschaffenen Menschen die Finsternis mehr lieben als das Licht. Auch wir können dieses Geheimnis nicht begreifen, obwohl es auch in uns „tätig ist" (a. a. O.).

Die meisten griechischen Ausleger, darunter auch der gelehrte Origenes, und ihnen folgend manche Neuere, verstehen das Zeitwort des letzten Satzes anders: „Die Finsternis hat das Licht nicht überwältigt." Der Gedanke an den Kampf zwischen dem Licht und der Finsternis läge also zu Grunde, und es wäre ausgesagt: Trotz des Hasses der sündigen Menschen gegen das Licht ist es ihnen bis jetzt nicht gelungen (Aorist im Griechischen) und wird es ihnen also auch nicht gelingen, das Licht zu besiegen. Sprachlich ist diese Auffassung sehr wohl möglich. Denn wenn auch das betreffende griechische Wort in dieser besonderen Bedeutung sonst nicht nachgewiesen ist, so kommt es doch um so häufiger vor in dem Sinne: „feindlich anpacken", „überfallen", und die weitere Bedeutung „überwältigen" liegt durchaus in der durch die Grundbedeutung des Wortes angegebenen Richtung „von oben bis unten (katá im Griechischen) packen", d. h. „ganz intensiv ergreifen". Aber der Zusammenhang spricht weniger für diese Auffassung. Denn von dem positiven Erfolg der Wirksamkeit des „Lichtes" ist eigentlich erst in Vers 12 die Rede, nachdem in Vers 10 und 11 nochmals dessen Nichtaufnahme durch die Menschen

betont war. Das macht es doch wahrscheinlicher, daß auch in diesem 5. Vers das griechische Kompositum katalambáno in demselben Sinne gebraucht ist wie das entsprechende paralambáno in Vers 11. Der Unterschied besteht nur in der Nuancierung der Bedeutung: Paralambáno heißt: „zu sich oder in seine Gemeinschaft aufnehmen", katalambáno sagt viel wuchtiger: „voll und ganz ergreifen", d. h. „sich ganz zu eigen machen". Denn das wäre doch von den in der Finsternis schmachtenden Menschen zu erwarten gewesen.

Der bereits in Vers 4 und 5 ausgesprochene Gedanke: „Jesus Christus, das wahre Licht der Menschen", wird in dem Abschnitt Vers 6–13 von
6 neuem beleuchtet. Bezeichnend ist die Einführung des Täufers: „Ein Mensch trat auf." Zwar ist diese Verwendung des griechischen Verbums üblicher Stil (vgl. Mark. 1, 4; Luk. 1, 5). Aber der Gegensatz von egéneto = „es wurde", „es trat ins Dasein" zu dem bisherigen ēn = „es war", wie es stets vom Logos geheißen hatte, fällt ebenso in die Augen wie das Wort „ein Mensch". Wenn der Täufer auch von Gott gesandt, also ein Verkünder von Gott geoffenbarter Wahrheit gewesen ist, so war er selber eben doch nur ein Mensch, der erst in der Zeit ins Dasein getreten ist. Man könnte aus der umständlichen Art, wie hier der Täufer eingeführt wird, fälschlicherweise den Schluß ziehen, der Evangelist beabsichtige hiermit, den Lesern eine ihnen noch unbekannte Persönlichkeit vorzustellen. Tatsächlich jedoch setzt sein Evangelium eine sehr genaue Bekanntschaft der Leser mit dem Täufer voraus (vgl. Vers 19 und die andern von diesem handelnden Stellen). Deshalb findet er es auch nicht einmal der Mühe wert, auch nur ein Wort über die Haupttätigkeit desselben, eben das Taufen, zu verlieren. Diese umständliche Einleitung soll also nur auf das gespannt machen, was in Vers 7 und 8 von
7 diesem Manne gesagt wird: „Dieser" – also eben dieser euch wohlbekannte und berühmte Gottgesandte – war nicht jener Gottgesandte, der der Welt
8 das Leben und Licht bringen sollte, sondern „er kam nur zum Zeugnis, nämlich um Zeugnis abzulegen für das Licht". Zeuge sein heißt, etwas, was man selbst gesehen, gehört, erfahren hat, andern, die diese Erfahrung nicht oder noch nicht gemacht haben, bekunden. In diesem ursprünglichen Sinne gebraucht der Evangelist stets jenes Wort. Nicht vorausverkündigen sollte er also das Licht, wie die alten Propheten der vergangenen Jahrhunderte, sondern für das in der Person Jesu Christi bereits erschienene, aber noch verborgene Licht Zeugnis ablegen, „damit alle durch ihn zum Glauben kommen". Alle, zunächst die sein Zeugnis mit eigenen Ohren hören. Aber da dieses sein Zeugnis auch nach seinem Tode keineswegs verstummt ist (vgl Vers 15), alle Menschen überhaupt. Es fällt auf, daß der Evangelist nach dieser klaren positiven Aussage sich veranlaßt fühlt, noch einmal in negativer Wendung verschärft zum Ausdruck zu bringen: „Nicht er selber war das Licht, sondern er sollte nur als Zeuge dienen für das Licht." Schon die synoptischen Evangelien lassen einen gewissen Gegensatz vermuten, nicht zwischen dem Täufer und Jesus, aber zwischen den Jüngern des Täufers und denen Jesu (vgl. Matth. 9, 14 ff.;

Mark. 2, 18 ff.; Luk. 5, 33 ff.). Apg. 19, 1 ff. erweckt den Eindruck, daß es in Ephesus — also wohl auch an anderen Orten — eine Art Johannessekte gab, die den Anschluß an Christus noch nicht gefunden hatte. Das wird bestätigt durch mehrere Zeugnisse des Altertums, nach denen diese Sekte nicht nur ziemlich verbreitet gewesen sein muß, sondern auch die Autorität des heiligen Johannes des Täufers durch Herabsetzung der Person Christi kräftig hervorzuheben versuchte. Gegen solche Leute ist offenbar Vers 8 geschrieben. Damit steht ganz im Einklang, wie der vierte Evangelist sonst über den Täufer spricht. Überall wird, ohne zwar einen Schatten auf den Täufer zu werfen, doch dessen unter Christus tief untergeordnete Stellung scharf hervorgehoben (vgl. Vers 15; 19–27; 29–34; 3, 26–36; 5, 33–36; 10, 40–42). Die ganze Bedeutung des Täufers, auch die seiner Tauftätigkeit, die deshalb im Johannesevangelium gar nicht besonders erwähnt wird, bestand also ausschließlich in seiner Zeugenschaft für das „wahre Licht". Nun birgt aber gleich
9 der folgende Vers 9 wieder eine der exegetischen Schwierigkeiten, deren der Prolog mit seiner knappen und geheimnisvollen Sprache so viele enthält. Rein sprachlich sind die mannigfachsten Auffassungen dieses Satzes möglich und deshalb auch von den verschiedenen Erklärern alter und neuer Zeit vorgeschlagen worden. Zunächst könnte man durch die Erinnerung an den ersten Satz des Prologs: „Im Anfang war das Wort", verleitet werden, auch das Wörtchen „war", das im Griechischen am Anfang von Vers 9 steht, aufzufassen im Sinne von „es existierte". Dann müßte man übersetzen: „Das wahre Licht existierte bereits." Das wäre zu verstehen von der ewigen Existenz des Logos vor seiner Menschwerdung, und Vers 10 handelte dementsprechend von dem Walten dieses Logos in der Schöpfung und besonders in der Menschheit vor der Geburt Christi. Erst in Vers 11 — „er kam in sein Eigentum" — wäre dann von der Menschwerdung die Rede. Allein diese Auffassung, obwohl sie von alten und neueren Exegeten vertreten wird, ist doch kaum haltbar. Denn, wie oben gezeigt wurde, handeln schon die Verse 4 und 5 von dem geschichtlichen Christus, also von dem fleischgewordenen Worte. Also ist das auch zweifellos in Vers 9 und 10 der Fall. Ja das letztere um so sicherer, als ja gerade vorher gesagt war, der Täufer habe Zeugnis geben sollen — nicht prophezeien — von dem Licht. Man kann aber nur Zeugnis geben von etwas, was man bereits gesehen und gehört hat, was also schon da ist, nicht erst kommen wird. Eine andere sprachlich mögliche Übersetzung wäre: „Es war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt." Im Gegensatz zu dem Täufer, von dem ausdrücklich betont wurde, daß er nicht das Licht gewesen sei, sondern nur Zeugnis geben sollte von dem Lichte, würde also von eben diesem Lichte hervorgehoben werden, daß es das wahre gewesen ist. Da es für den Leser von vornherein klar ist, daß nur Christus mit diesem Lichte gemeint sein kann, brauchte dieser Name gar nicht genannt zu werden. Mit dieser Übersetzung und Auffassung könnte man sich zufrieden geben, zumal der Ausdruck „ein in die Welt kommender" in der

rabbinischen Literatur gang und gäbe ist als Bezeichnung für „Mensch". Aber eine andere Beobachtung steht dem entgegen. Stets und immer wieder nämlich wird im Johannesevangelium Jesus selbst als der bezeichnet, „der in die Welt gekommen ist", oder der „als Licht in die Welt gekommen ist". Hält man sich diesen Lieblingsausdruck des vierten Evangelisten vor Augen und liest im griechischen Texte Vers 9 und 10 hintereinander, so kann man sich der Überzeugung nicht erwehren, daß das griechische Partizip am Ende des 9. Verses „kommend in die Welt" nicht zu dem Worte „jeden Menschen" gehört, sondern zu „dem Licht". Dann entspricht der Schluß von Vers 9 „kommend in die Welt" unmittelbar dem Anfang von Vers 10: „es war in der Welt", und bildet dessen Voraussetzung. Nun wäre es aber sehr unsinnig, wollte man etwa übersetzen: „Es war das wahre Licht, das bei seinem Kommen in die Welt jeden Menschen erleuchtet." Denn Christus hat nicht schon bei seiner Geburt und durch dieselbe jeden Menschen erleuchtet. Also bleibt nur noch die eine Übersetzung übrig, die von den meisten Neueren angenommen wird: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, war (damals) ein in die Welt kommendes", d. h. „war damals gerade im Begriff, in die Welt zu kommen". Das soll natürlich nicht heißen: Christus stand gerade damals, als der Täufer auftrat, kurz vor seiner Geburt, sondern „er war im Begriff, ins öffentliche Leben einzutreten". Einem des Griechischen kundigen Leser wird diese griechische Konstruktion (coniugatio periphrastica) an dieser Stelle etwas sonderbar oder geschraubt vorkommen. Aber der vierte Evangelist wendet sie sehr häufig an, und auch an der weiten Auseinanderziehung des „war" von dem zugehörigen „in die Welt kommend" darf man sich bei ihm nicht stoßen (vgl. 2, 6).

In der Zeit also, da Johannes der Täufer am Jordan predigte, „war das wahre Licht im Begriffe, in die Welt zu kommen". Und die Aufgabe des Täufers bestand gerade darin, auf es hinzuweisen, es gleichsam einzuführen in der Welt. „Das wahre Licht war am Kommen." Unsere deutsche Sprache ist nicht imstande, den ganzen Inhaltsreichtum auszudrücken, den das griechische Wort für „wahr" in sich birgt. Denn das Wort „alétheia" = Wahrheit ist wieder ein solches Lieblingswort des heiligen Johannes, das nicht nur die ganze Begriffsfülle des entsprechenden hebräischen Wortes, als dessen Übersetzung es zunächst hier steht, in sich enthält, sondern dazu noch die Summe der Bedeutungen aufgenommen hat, die das griechische Denken dem griechischen Wort gegeben hat. Bezeichnet nämlich der Begriff „Wahrheit" für den Hebräer ursprünglich das Feste, Tragfähige, das deshalb als Norm gelten kann sowohl im Rechtsleben wie im religiösen Leben, woraus schließlich die Bedeutung „Zuverlässigkeit", „Gerechtigkeit", „Rechtschaffenheit" erwächst, so hat der griechische Begriff aus der griechischen Geisteshaltung heraus eine ganz andere Entwicklung durchgemacht. Für den Griechen, dem das Erkennen an sich höchster Wert ist, ist Wahrheit die Wirklichkeit selbst, insofern sie im Erkennen erfaßt wird. Da aber die Wirklichkeit im eigentlichen Sinne nur

den Ideen der Dinge zukommt, also im letzten und vollsten Sinne der höchsten Idee, nämlich der der Gottheit, so wird „Wahrheit" in der hellenistischen Spekulation geradeso wie „Leben" zur Wesensbezeichnung des höchsten und einzigen vollwirklichen Seins, nämlich Gottes selbst. Und wie das göttliche Leben dem Menschen nur von oben her vermittelt werden kann, so vermag dieser auch der göttlichen Wahrheit nur durch Offenbarung vonseiten der Gottheit teilhaftig zu werden. Darum ist „Wahrheit" schließlich und letztlich ebenso wie „das Licht" nichts anderes als die göttliche Wesenheit und Wirklichkeit selbst, insofern sie sich einem erkenntnisfähigen Wesen mitteilt. Somit besagt auch das Adjektiv, das Johannes hier gewählt hat und das in den johanneischen Schriften mehr als viermal so oft wie in dem ganzen übrigen Neuen Testament vorkommt, noch viel mehr als seine in der griechischen Alltagssprache geläufige Bedeutung: „echt", „wirklich", „dem Namen entsprechend". Christus ist nicht nur das echte, wirkliche Licht im Gegensatz zu vermeintlichen, falschen Lichtern. Sondern wenn schon das Wort „das Licht" ihn als göttliches Wesen bezeichnet, so wird das durch das Adjektiv noch unterstrichen: In ihm offenbart sich Gott selbst. Denn alethinós in diesem Zusammenhang schreibt ihm nicht nur die höchste göttliche Wahrheit und Wirklichkeit zu, sondern erklärt ihn auch als den eigentlichen und einzigen Wahrheitsspender, wobei wohl zu beachten ist, daß „göttliche Wahrheit" spenden zugleich auch „göttliches Leben" spenden bedeutet. Das ist es auch, was der folgende Relativsatz von „dem Lichte" aussagt: „das jeden Menschen mit Licht erfüllt". Denn die gewöhnliche Übersetzung „erleuchtet" sagt wieder viel zu wenig. Die Wirksamkeit des göttlichen Lichtes besteht vielmehr darin, daß es das ganze geistige und seelische Leben des Menschen in eine höhere, überirdische Sphäre versetzt, in die Lichtsphäre des göttlichen Lebens mit all seinem Glanze, seiner Heiligkeit und Seligkeit. Die schulmäßige Theologie hat dies in den Begriff und die Lehre von der heiligmachenden Gnade gefaßt, gestützt auf noch andere Aussagen der Heiligen Schrift, besonders in den Briefen des heiligen Paulus. Aber der Sprache des heiligen Johannes ist es, wie oben bemerkt, eigen, die ganze Summe der Theologie in wenige lebendige Worte zusammenzupressen, über deren Inhalt wir nachsinnen können ins Unendliche hinein, ohne ihn je zu erschöpfen. Erst wenn wir einmal mit dem vollendeten Lichte der himmlischen Herrlichkeit, dem lumen gloriae, wie die Theologen es nennen, erfüllt sind, werden wir ohne Worte verstehen, was Worte nicht auszudrücken vermögen.

Dieses „wahre Licht" war also damals, zur Zeit der Wirksamkeit des Täufers, gerade daran, „in die Welt zu kommen". Wie schon erwähnt, spricht Christus selbst bei Johannes wiederholt davon, daß er „in die Welt gekommen sei". Dieser kurze Ausdruck „in die Welt kommen" (griechische Präposition „eis") enthält eine ganze Philosophie und Theologie. Der tiefgreifende Wesensunterschied zwischen heidnischer und christlicher Gottesauffassung sowie zwischen der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, von göttlichem

und geschöpflichem Sein, ist hier auf eine kurze Formel gebracht. Ein Grieche hätte niemals so schreiben können. Denn für die Vorstellung des Griechen wie überhaupt jedes Heiden gehören die Götter zum Kosmos. Ihr „Kommen" zu den Menschen ist eine Ortsveränderung innerhalb des Kosmos; aber ein Kommen derselben in den Kosmos ist für den Griechen ein unvollziehbarer Gedanke. Ihren großartigen Ausdruck findet diese heidnische Theologie in den Gesängen des Homer und nicht minder schön, wenn auch mehr mit bewußter und reflexer Kunst, in der Äneis des Vergil. Da wechselt beständig der Schauplatz zwischen Erde und Olymp. Bald sehen wir die Menschen in ihrem Handeln und Kämpfen, bald erscheinen die Götter, wie sie über der Menschen Schicksal beraten und streiten. Und selbst in den großen Entscheidungsschlachten, die auf der Erde ausgefochten werden, mischen sich die Götter unter die irdischen Kämpfer. Sie sind nichts anderes als die kosmischen, dem Menschen unbewußten und für ihn nicht faßbaren und greifbaren Mächte, die überall die Hand im Spiele haben und den Ausschlag geben. Jedes auffällige Ereignis der Natur, jede unerwartete Wendung der Schlacht, ja jeder im Gehirn eines Menschen plötzlich auftauchende und ihm selbst fremde Gedanke ist ihr geheimnisvolles Werk. Aber alle diese Götter sind, wenn auch viel stärker als die Menschen, doch letzten Endes innerweltliche, ebenso wie die Menschen an das Schicksal gebundene Mächte, nur nach Lebensart und Wirksamkeit von den Menschen verschieden. Über diese Grundauffassung heidnischer Theologie kam auch die heidnische Philosophie nicht hinaus. Denn trotz ihres scheinbaren Dualismus bleibt selbst die Philosophie Platos im Grunde monistisch. Die Welt der Dinge ist in der Welt der Ideen enthalten. Beide bilden letzten Endes eine und dieselbe Wirklichkeit.

Ganz anders ist die Gottesauffassung schon des Alten Testamentes. Nicht nur, daß es dort nur einen wirklichen Gott gibt, dessen Macht sich über alle Völker und über die gesamte Schöpfung erstreckt und im Vergleich mit dem die Götter der anderen Völker nur „Nichtse" sind. Schon im allerersten Satze des Alten Testamentes (Gen. 1, 1): „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", ist ein scharfer Trennungsstrich gezogen zwischen dem anfangs- und ursachlosen Sein Gottes und dem zeitbedingten, vom Willen dieses Gottes abhängigen Sein aller übrigen Wesen, die nur Geschöpfe sind. Und wenn auch in manchen geschichtlichen Berichten des Alten Testamentes in begreiflicher Anpassung an die Volksvorstellung von Gott gelegentlich in einer anthropomorphistischen Weise gesprochen wird, die an die Darstellungen der Göttersagen erinnert, so haben doch die großen Propheten und Psalmendichter Israels jenen metaphysischen Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein zwar nicht in philosophischen, aber in um so ergreifenderen poetischen Formen stets von neuem zum Ausdruck gebracht und immer mehr vertieft. Diese merkwürdige Entwicklung des Gottesbegriffes, die sich in Israel im Gegensatz zur Religionsgeschichte aller anderen Völker, auch der geistig viel höher stehenden, und erst recht im Gegensatz zu allen beim Volke Israel

gegebenen psychologischen und historischen Voraussetzungen vollzogen hat, ist ja gerade die jedem Fachmann am meisten auffallende Tatsache in der Geistesgeschichte Israels, die sich ohne den Einfluß einer übernatürlichen Offenbarung nicht erklären läßt. Ihren gedankentiefsten Ausdruck findet die bildliche Darstellung dieses prophetischen Gottesbegriffes in der Berufungsvision des Isaias (Is. 6, 1 ff.), wo der Prophet in den himmlischen Tempel versetzt wird vor das Angesicht der göttlichen Majestät. Alles, was er da gesehen hat, vermag er zu schildern, die Seraphe, die Gottes Thron umschweben, den Tempel, den Saum des göttlichen Gewandes. Nur Gott selber nicht. Alles, was man von diesem sagen kann, ist gesagt mit dem einzigen Wort, das die Seraphe ihm ununterbrochen zurufen: Heilig, Heilig, Heilig. Das heißt: Unnahbar und unfaßbar für jedes andere Wesen ist Gottes Majestät. Vergleiche auch Ex. 33, 18 ff. und 1 Kön. 8, 27: „Der Himmel und die höchsten Himmel fassen dich nicht." Dieser transzendente Gottesbegriff war also im Alten Testamente schon vollständig gegeben, so daß das Neue nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen hatte. Was es über die Erkenntnis des Alten Testamentes hinaus brachte, war die Offenbarung von dem, was keinem geschaffenen Verstande zugänglich, im Inneren dieses göttlichen Wesens sich abspielt, nämlich das Leben der allerheiligsten Dreieinigkeit.

Die scholastische Philosophie hat sodann das Verhältnis der beiden wesensverschiedenen Wirklichkeiten, der göttlichen und der geschöpflichen, wissenschaftlich bestimmt durch die Lehre von der Seinsanalogie, der analogia entis. Die Begriffe des göttlichen und geschöpflichen Seins kommen nicht in einem allgemeinen Gattungsbegriff des Seins zusammen, sondern sind nur analoge Begriffe. Das ist eine für den nicht philosophisch geschulten Leser schwer zu verstehende Lehre. Man kann sie sich in folgender Weise begreiflich machen: Der Begriff „geometrische Figur" ist ein gemeinsamer Gattungsbegriff, unter den verschiedene Artbegriffe fallen, z. B. der Begriff „Dreieck". Denn jedes Dreieck ist eine geometrische Figur, in der alle Wesensbestimmungen einer geometrischen Figur verwirklicht sind. Aber es gibt noch andere geometrische Figuren, z. B. Vierecke, Fünfecke, Kreise usw., in denen ebenso alle Wesensbestimmungen einer geometrischen Figur verwirklicht sind, und zwar genau in der gleichen Weise. Der Artbegriff entsteht also aus dem Gattungsbegriff dadurch, daß zu den Wesensbestimmungen des letzteren noch eine besondere Bestimmung hinzutritt, die nur dieser einen Art eigen ist und sie von allen anderen Arten unterscheidet. Zum Beispiel das Dreieck allein ist eine von drei Seiten begrenzte geometrische Figur. Nun aber ist nicht in gleicher Weise der Seinsbegriff ein Gott und den Geschöpfen gemeinsamer Gattungsbegriff, so daß bei dem göttlichen Sein nur das unterscheidende Merkmal der Unendlichkeit im Gegensatz zu der Endlichkeit des geschöpflichen Seins hinzukäme. Zwar drücken wir das göttliche Sein in unserer Sprechweise so aus und pflegen es uns auch in dieser Weise zu denken. Aber diese Denkweise ist falsch. Denn ein nur ins Grenzenlose hinausgewachsenes Sein würde sich nicht

wesentlich, sondern nur graduell vom endlichen Sein unterscheiden und wäre niemals dem göttlichen Sein gleich. Denn Gottes Sein unterscheidet sich nicht nur sozusagen durch seine Ausdehnung, sondern durch seine ganze innere Art, man könnte bildlich sagen, durch seine innere Struktur wesentlich vom endlichen Sein, da Gottes Sein ein innerlich absolutes, das endliche oder geschöpfliche ein innerlich kontingentes, d. h. abhängiges Sein ist. Der Begriff des absoluten Seins entsteht also nicht dadurch, daß zu dem in allen seienden Dingen gemeinsam enthaltenen Gattungsbegriff „Sein" das unterscheidende Merkmal „absolut" hinzutritt, was eine Unmöglichkeit ist, sondern das Sein Gottes ist von vornherein in sich absolut. Gott gehört keiner Gattung an. Bildlich gesprochen: es gibt keine Leiter, die vom geschöpflichen Sein zum göttlichen Sein hinaufführt, auch nicht, wenn man sich diese Leiter unendlich hoch denkt. Die göttliche und die geschöpfliche Wirklichkeit sind somit zwei grundverschiedene, durch eine bis in die letzten begrifflichen Wurzeln hinabreichende Kluft getrennte Wirklichkeiten. Diese Kluft und zugleich die wunderbare Überbrückung dieser Kluft in Beziehung auf Gott und uns durch die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes ist ausgedrückt durch die johanneische Formel: „Das wahre Licht kam in die Welt." Und wenn von dem Lichte gesagt wird, daß es „jeden Menschen mit Licht erfüllt", so ist damit umgekehrt die Überbrückung dieser Kluft in Beziehung auf uns zu Gott ausgedrückt. Wie durch das Wunder der Menschwerdung die göttliche Wirklichkeit in die geschöpfliche hineintrat, so wird das Geschöpf, der Mensch, durch das Wunder der Begnadigung in die göttliche Wirklichkeit hinaufgehoben. Beide Male aber ist es ein eigentliches Wunder. Es ist nicht Sache des Kommentars, sondern der Dogmatik, diese Gedanken weiter auszuführen. Freilich reicht unser Verstand nicht aus, sie ganz zu Ende zu denken. Erst recht soll der Kommentar nicht das Eigentümliche der johanneischen Sprache, insbesondere der Sprache des Prologs, zerstören, die einem Dämmerlicht aus der Ewigkeit gleicht.

Damals also, als Johannes am Jordan predigte, kam dieses wahre Licht eben in die Welt. Und dann „war es in der Welt". Denn sein Verweilen in der Welt dauerte länger, über das Ende der Täufertätigkeit hinaus bis zu Jesu Tod am Kreuze. Und auch damit hörte es nicht eigentlich auf, sondern fand, nur in anderer Form, seine Fortsetzung (vgl. oben). Nun wäre es das allernatürlichste und deshalb nicht anders zu erwarten gewesen, als daß die Welt es bzw. ihn — denn Johannes meint keinen anderen als Jesus von Nazareth — freudig begrüßt hätte. Nicht nur weil er das Licht war und jeder Mensch von Natur aus Sehnsucht nach dem Lichte hat. Er hatte ja selbst die Welt geschaffen, und alles, was überhaupt ist, verdankt ihm sein Dasein (Vers 3). Also hätten die Menschen sofort schon mit ihrem natürlichen Verstand dieses Kausalverhältnis, das sie mit ihm verknüpfte, und infolgedessen ihn selber als ihren Herrn und Gott erkennen müssen. „Und doch hat die Welt ihn nicht erkannt." Absichtlich „spielt" (Cornelius a Lapide)

der Evangelist mit dem Worte „Welt" in diesem Vers. Vorhin war es in physischem Sinne zu verstehen = die physische Welt mit den Menschen, die in ihr leben und dazu gehören. Jetzt bedeutet es die homines mundo dediti (Corn. a Lap.), die der Welt hingegebenen Menschen. Diese Menschen sind, geblendet vom Glanze des irdischen Lichtes, für das himmlische Licht blind geworden. Sie haben „ihn" (maskulines Pronomen = Christus) nicht erkannt. Diese Bedeutung des Wortes „Welt" im Gegensatz zu Christus und den Seinigen tritt in den johanneischen Schriften besonders häufig und scharf hervor. Der Grund dafür liegt auf der Hand (vgl. Matth. 13, 22). Zwar lebt auch der Christ in der Welt. Und weil wir, solange das der Fall ist, weder reine Geister sind noch einen verklärten Körper besitzen, sondern ein körperlich-geistiges Leben führen müssen, deshalb brauchen wir nicht nur die Güter der Welt zu diesem Leben, sondern wir dürfen sie auch mit Maß genießen und uns daran erfreuen. Denn eine allzu strenge Aszese, die nicht nur das Überwuchern des Körperlich-Sinnlichen bekämpft, sondern dieses selbst mit Gewalt unterdrücken möchte, könnte leicht die Spannkräfte des Willens zerreißen und ins Gegenteil umschlagen, wie die Erfahrung aller Zeiten oft genug lehrt. Aber von der Kulturseligkeit späterer Zeiten des Christentums war Johannes noch weit entfernt, ebenso wie sein göttlicher Meister, dem er seine eigenen Anschauungen entnommen hat. Denn diese Kulturseligkeit hat das Christentum in seiner Jenseitskraft geschwächt. Es hatte zwar eine Zeit lang den Anschein, als sei das Diesseitsleben nun ganz von der Religion durchdrungen. Aber in Wirklichkeit ist die Religion verdiesseitigt und verweltlicht worden. Man möchte diesen kulturseligen Katholizismus vergleichen mit einer schönen Barockkirche, wo alles so lebensnah ist und lebensfrohe Stimmung weckt: die Weite des Raumes, die sich emporwindenden Säulen, das flutende Licht, die bewegten Heiligengestalten, die farbensatten Gemälde. Aber im Grunde genommen ist es irdisches Leben, das nur seine Symbole der überirdischen Welt entnommen hat. Die Religion ist zu einem Teil der Ästhetik geworden. Man freut sich an der Pracht und rauschenden Musik eines Hochamtes, dessen wechselnde Zeremonien sich entfalten vor dem im Lichtglanz schimmernden Hochaltar. Aber das Wesen der Messe, die Kreuzesopferfeier Christi, tritt dabei in den Hintergrund. Man ergötzt sich an den blendenden Geistesblitzen eines geistreichen Kanzelredners oder Schriftstellers oder befriedigt seine Sensationslust an den Wundergeschichten eines frommen Buches. Aber das einfache „Wort vom Kreuze", das „denen, die verloren gehen, als Torheit" gilt, „für die aber, die gerettet werden, eine Kraft Gottes ist" (1 Kor. 1, 18), findet man zu langweilig. Zwar lobt und preist man die Heilige Schrift. Aber man liest sie nicht. Kein Wunder, daß ein solches Christentum oft so gänzlich versagt, wenn es die Kraftprobe bestehen sollte. Man kann eben unmöglich zugleich ein Goethe-Mensch und ein Christus-Mensch sein. Der Gegensatz ist zu groß.

11 „Die Welt also hat ihn nicht erkannt." Aber noch mehr. „Er kam in sein

Eigentum." Das betreffende griechische Wort bedeutet etwas, das einem einzelnen im Gegensatz zu den andern zukommt. Das kann sowohl „das Eigentum" sein, als auch „die Heimat". Beide Bedeutungen des Wortes sind im Griechischen gang und gäbe. Beide zusammen passen auch hier. Denn der Vers wiederholt nicht etwa den vorhergehenden Gedanken, um ihn zu steigern, wie manche Erklärer annehmen. Nicht die Welt ist gemeint, obwohl sie natürlich auch ihm als ihrem Schöpfer gehört. Sondern innerhalb dieser großen Welt jenes Land und Volk, das schon im Alten Testament ganz besonders Gottes Eigentum genannt wird, weil er es vor Jahrtausenden sich auserkoren hat: Israel. Denn da es Gottes besonderes Eigentum ist, ist es auch Christi Eigentum, so wie ja Jesus auch den Tempel das Haus seines Vaters, mithin sein Haus nennt (2, 16). Dieses Land aber ist zugleich seine Heimat, und dessen Kinder sind seine Angehörigen, weil er darin Mensch geworden ist. Er kam in seine Heimat, die seit Jahrtausenden sein auserwähltes Eigentum ist, „und die Seinigen nahmen ihn nicht auf". Das ist die schmerzliche Tragik im Leben Jesu, über die Johannes einfach nicht hinwegzukommen vermag (vgl. Vers 5). Es ist ja auch, wenn man es durchdenkt, eine geradezu entsetzliche Tragik. Und diese Tragik wiederholt sich noch stets.

Absichtlich hat der Evangelist in Vers 10 und 11 nur die negative Seite des Kommens Christi mit solcher Schärfe hervorgehoben. Aber es hat doch auch eine positive Seite. Und man hört förmlich aus den gehäuften Worten der zwei folgenden Verse heraus, wie sein Herz vor freudiger Erregung klopft
12 bei der Schilderung derer, die Christus aufgenommen haben. „So viele aber ihn aufgenommen haben" — es sind also deren doch nicht wenige —, „denen", d. h. allen denen, jedem einzelnen von ihnen — auch das liegt in dem griechischen hósoi — „schenkte er Anrecht und Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden". Im Griechischen steht für „Anrecht und Fähigkeit" nur ein Wort: exusía. Aber beide Begriffe sind zugleich in diesem Wort enthalten. Kein Mensch hat von sich aus das Recht, sich ein Kind Gottes zu nennen. Und ebensowenig besitzt er in sich die Fähigkeit, ein solches zu werden, weil ja die geschöpfliche und die göttliche Wirklichkeit zwei ganz und gar getrennte Welten sind (vgl. oben). Deshalb kann nur durch eine Wunderwirkung des von Gott in die Welt gesandten Christus diese Gotteskindschaft in einem Menschen hergestellt werden. Aber mit dem „Aufnehmen Christi", was so viel ist als das „Gläubig werden" in Vers 7, ist es noch keineswegs getan. Das ist bloß die Voraussetzung vonseiten des Menschen, auf die hin Gott ihm aus freien Stücken jenes Anrecht und jene Fähigkeit „schenkt".

Wer sind nun diese Glücklichen? „Das sind wir Christen", fährt Johannes fort, indem er von der vergangenen Zeit des Erdenlebens Christi zur Gegenwart hinübereilt. Wörtlich heißt es: „denen, die an seinen Namen glauben". Dieses „glauben" jedoch darf nicht in dem Sinne verstanden werden wie vorhin das „aufnahmen" und in Vers 7 das „gläubig werden", so daß also damit nochmals die Voraussetzung und Bedingung für die Verleihung des

Anrechts und der Fähigkeit der Gotteskindschaft angegeben würde. Denn erstens wäre das eine sehr überflüssige Wiederholung und dazu noch recht verspätet und am falschen Platze. Zweitens müßte das ebenso wie das „aufnahmen" und „gläubig werden" im Griechischen durch den Aorist ausgedrückt sein. Denn jenes „Gläubig werden" ist ein einmaliger Akt in der Vergangenheit, auf den hin Gott das Anrecht und die Fähigkeit zur Gotteskindschaft verliehen hat. Das Partizip des Präsens hingegen bezeichnet einen dauernden Zustand in der Gegenwart: „die Gläubigen". Und die Hinzufügung „an seinen Namen" bezeichnet diese Gläubigen als solche, für die das „an seinen Namen" eine Formel ihres Bekenntnisses ist: also „diejenigen, die sich als Christen bekennen".

Nun ist zwar der Ausdruck „Kinder Gottes" in der jüdischen Literatur seit dem Buche der Weisheit, wo er wiederholt gebraucht wird, ganz geläufig. Selbst der heidnischen Literatur ist er nicht fremd. Aber jeder aufmerksame Leser des Prologs mußte sofort merken, daß Johannes hier etwas ganz anderes darunter verstand als Juden und Heiden. Denn nach jüdischer Auffassung gebührt jedem Israeliten auf Grund seiner natürlichen Abstammung von Abraham dieser Name, wenn auch manche Stellen des Talmud ihn auf die Israeliten beschränken, deren sittlicher Lebenswandel diesem Namen entspricht. Und die heidnischen Schriftsteller, die denselben Ausdruck gebrauchen, wollen im Grunde nur sagen, daß der betreffende Namensträger sich der besonderen Sympathie Gottes erfreut. Die jüdische Auffassung ist jedoch bei Johannes schon dadurch ausgeschlossen, daß ja Christus das Licht der ganzen Welt, also nicht nur das der Juden genannt wird. Deshalb gehören zu den „hósoi", d. h. zu „all denen", die ihn aufgenommen haben, nicht nur Juden, sondern auch Heiden, und erstere ebensowenig auf Grund ihrer natürlichen Abstammung als die Heiden. Aus dem aber, was zu Vers 9 gesagt wurde, ergibt sich klar, daß die Bezeichnung „Kinder Gottes" nicht nur ein besonderes Wohlgefallen Gottes an den Bekennern Christi andeuten will, wie es dem heidnischen Gebrauch des Wortes entspricht, sondern eine Wesensveränderung in ihrem geistigen Sein, weshalb ihnen ja auch „Anrecht und Fähigkeit" dazu von Gott auf wunderbare Weise „geschenkt" werden muß. Was bedeutet also hier der Ausdruck „Kinder Gottes"? Diese Frage beantwortet Vers 13.

13 Das Relativpronomen „die", womit Vers 13 beginnt, bezieht sich aber nicht auf „Kinder", was im Griechischen Neutrum ist, sondern auf das vorhergehende „denen": Diejenigen, an denen das sich vollzogen hat, was in Vers 13 beschrieben ist, besitzen die Fähigkeit, „Kinder Gottes" zu sein. Johannes häuft in diesem Vers die negativen Aussagen, bevor er am Schluß kurz das Positive bringt. Es liegt ihm daran, den Lesern klar zu machen, wie himmelweit verschieden die Entstehung eines Gotteskindes von der eines Menschenkindes ist. Ein Menschenkind entsteht „aus Blutvermischung". Man kann den griechischen Ausdruck nicht wörtlich übersetzen. Da steht das Wort „Blut", aber im Plural, den wir in unserer Sprache nicht bilden können.

Ein Mensch entsteht ja aus zweierlei Blut, indem durch die Zeugung das Blut des Vaters mit dem der Mutter sich vermischt. Zu dieser Zeugung aber kommt es, weil in unserem Fleische ein mächtiger Wille, ein Naturtrieb drinsteckt, der Mann und Frau zusammentreibt. Das eigentliche aktive Prinzip dabei ist aber der Mann. Denn obwohl in der Frau der gleiche Naturtrieb drängt, so ist er doch verhüllter und durch die ihrem Geschlechte eigene Scheu gehemmt. Im Manne macht er sich aber häufig um so stärker und hemmungsloser geltend. So entstehen die neuen Menschenkinder aus dem Sieden und Brodeln des Blutes. Kein Wunder, daß auch sie Menschen sind, in denen das Blut weiterbrodelt und -siedet. Die Gotteskinder aber „wurden aus Gott geboren". Man hätte auch übersetzen können „erzeugt". Denn das griechische Wort heißt beides. Wie dieses „aus Gott geboren werden" geschieht, sagt Johannes nicht. Nur so viel ist klar: Ein Gotteskind ist etwas ganz anderes als ein Menschenkind, es ist ein neues wunderbares Wesen. Im 3. Kapitel kommt der Evangelist noch einmal darauf zu sprechen. Deshalb will auch der Kommentar das geheimnisvolle Dunkel des Prologs nicht weiter aufzuhellen versuchen.

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß es eine uralte Lesart des Verses 13 gibt, die zwar von keiner griechischen Handschrift, sondern nur von einer einzigen alten lateinischen, aber auch von mehreren der ältesten Kirchenväter (2. Jahrhundert) und außerdem von einer syrischen Übersetzung bezeugt ist. Danach hieße der Satz nicht: „die geboren wurden", sondern „der ... geboren bzw. erzeugt wurde", und wäre auf Christus zu beziehen und mit dem folgenden „und das Wort ist Fleisch geworden" zu verbinden. Einige der alten Textzeugen lassen sogar vermuten, daß das Relativpronomen überhaupt gefehlt habe und somit in einem Hauptsatze auf die wunderbare Geburt Christi aus der Jungfrau übergegangen sei. Manche Neuere halten diese Lesart mit oder ohne Relativpronomen für die ursprüngliche. Aber sie kann es kaum gewesen sein. Nicht nur die weitaus überwiegende Mehrheit der Textzeugen spricht dagegen, angesichts derer man es doch kaum zu erklären vermag, wie jene andere Lesart, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, im Morgen- und Abendland so gänzlich hätte verloren gehen können. Auch innere Gründe entscheiden zu Gunsten des gewöhnlichen Textes. Zwar hätte es ja wohl einen Sinn, zu sagen: „Eben der, der selbst auf so wunderbare Weise geboren wurde, schenkte uns Menschen die Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden." Aber im Griechischen ist dieses Subjekt „er" nicht einmal ausgesprochen, sondern steckt nur in der Verbalform. Da wäre es äußerst auffallend, wenn an dieses im Anfang des vorhergehenden Satzes versteckte Subjekt nun ein ganzer Relativsatz angeschlossen würde, während ein solcher im Anschluß an das Partizip „den Gläubigen" ganz natürlich ist. Noch viel mehr jedoch fällt ins Gewicht, daß man nach dem Zusammenhang keine Erklärung der wunderbaren Geburt Christi erwartet, erst recht nicht eine so weitläufige, wohl aber eine Erklärung darüber, wie Menschen zu Gotteskindern werden können.

Wenn Zahn in seinem Johanneskommentar (5 u. 6. Aufl. S. 75) gegen die gebräuchliche Lesart den Einwand macht, daß in diesem Falle, entsprechend dem präsentischen Partizip „den Glaubenden", im Griechischen das Perfekt hätte stehen müssen und nicht der Aorist „geboren wurden", so wird dieser Einwurf hier zu Unrecht erhoben. Denn das griechische Perfekt bezeichnet einen auf Grund eines Faktums der Vergangenheit in der Gegenwart fortbestehenden Zustand. Hier jedoch kam es nicht auf diesen bereits ausgedrückten Zustand an, sondern dem Evangelisten lag daran, dieses wunderbare, für jeden Gläubigen jeweils einmalige Faktum der Vergangenheit als solches hervorzuheben, wozu der Aorist die geeignete Ausdrucksform bot. Offenbar verdankt jene andere uralte Lesart einem durch den Anklang des Satzes an die wunderbare Geburt Christi entstandenen Mißverständnis ihren Ursprung, indem man eben deshalb den Vers auf Christi Geburt selber bezog. So erklärt sich auch das Schwanken zwischen Relativsatz und selbständigem Aussagesatz.

Der Prolog des Johannesevangeliums gleicht einem Orgelpräludium, wo erst im zarten Piano das Thema angedeutet wird. Dann wiederholt es sich in mannigfaltigen Variationen, immer eindringlicher anschwellend, bis schließlich alle Register spielen und ihren brausenden Jubel hinausströmen lassen. So hat auch Johannes schon zweimal angehoben, von der geschichtlichen Erscheinung des Wortes in Jesus Christus zu sprechen. Das erste Mal nur ganz sachte und geheimnisvoll in Vers 4 und 5. „Es war das Licht der Menschen." Deutlicher wird die Sprache von Vers 6 an: Der Täufer ist von Gott geschickt worden, um für dieses Licht Zeugnis abzulegen. Und je weiter er hineinkommt in die Schilderung der Gnadenherrlichkeit derer, die dieses Licht aufgenommen haben, desto mehr Register werden gleichsam gezogen, bis auf der Höhe des Prologs, in Vers 14, plötzlich alle Register einsetzen mit
14 dem Jubelgesang: „Und das Wort ist Fleisch geworden." So nämlich ist das sonderbare „Und" zu verstehen, mit dem Vers 14 beginnt. Denn für die nüchterne Logik scheint es überhaupt nicht am Platze zu sein. Ist doch weder eine zeitliche noch eine logische Verknüpfung der in Vers 13 und 14 erwähnten Tatsachen zu erkennen. Denn die Geburt Christi ist weder zeitlich nach der Kindgotteswerdung der Gläubigen erfolgt, noch ist sie deren Wirkung. Sondern gerade das umgekehrte Verhältnis liegt vor. Das „Und" scheint also überhaupt nicht an diese Stelle zu passen. Das ist ja mit ein Grund, weshalb manche Exegeten der vorhin erwähnten anderen Lesart von Vers 13 den Vorzug geben. Aber man muß sich in die Stimmung des Evangelisten hineinversetzen. Dann erst wird seine Sprache klar. Von Vers 12 an ist seine Rede immer erregter und wortreicher geworden, wo er seine Freude heraussprudeln läßt: „Wir sind Kinder Gottes, etwas ganz Wunderbares, gegen alle Gesetze der Natur Geschehenes, aus Gott geboren!" „Und" — so überstürzt er sich gleichsam in der Rede, ohne auf eine logische Verbindung zu achten — „noch etwas Wunderbareres ist geschehen, gerade das, was

es möglich gemacht hat, daß wir Menschen Kinder Gottes werden konnten. Hört und staunet: Das Wort ist Fleisch geworden!" Es empfiehlt sich deshalb nicht, wie manche Übersetzer tun, durch hinzugefügte erklärende Beiworte diese Beziehungen des „Und" herausstellen zu wollen. Man darf eben den Prolog des Johannesevangeliums nicht bloß als Grammatiker und Theolog lesen. Man muß seine Musik hören und auf die Schwingungen der Seele dessen lauschen, der einst als junger Mann an der Brust des Herrn geruht hat und der noch jetzt, im späten Greisenalter, ganz voll ist von dem, was er damals fühlte.

„Und das Wort ist Fleisch geworden." Das ist ein starker Ausdruck. Zwar ist im Alten Testament das Wort „Fleisch" gang und gäbe als Bezeichnung des Menschen. Aber es bezeichnet dessen Wesen gerade im Gegensatz zu Gottes Wesen. Denn alles Hinfällige und Unvollkommene und Schwache und Beschämende, was wir Menschen an uns haben, kommt ja vom Fleische her. Darum hätte Johannes nicht kürzer und schärfer den Gegensatz ausdrücken können zwischen dem, was das Wort einst war — „Gott war das Wort" (Vers 1) —, und dem, was es jetzt aus Liebe zu uns geworden ist. Er hat freilich offenbar noch eine andere Absicht dabei gehabt, als er so schrieb. Es gab damals schon Leute, die die wahre Leiblichkeit Christi leugneten und ihm nur einen Scheinleib zugestanden, die sogenannten Doketen, von griechisch dokéo = scheinen. Gegen diese gefährliche Irrlehre, die letztlich auf eine Leugnung der Erlösung hinausläuft, kann der Evangelist nicht scharf genug Stellung nehmen (vgl. 1 Joh. 4, 1–3; 2 Joh. 7; 1 Joh. 1, 1–4). Natürlich will er damit nicht sagen, das Wort, das ursprünglich Gott war, habe sich in Fleisch, d. h. in einen Menschen verwandelt, so daß es dadurch aufgehört hätte, Gott zu sein (vgl. 2, 9). Denn das wäre nicht nur in sich eine Unmöglichkeit, sondern würde auch allen anderen Aussagen, sowohl der folgenden Verse des Prologs, als des ganzen Evangeliums widersprechen, die Jesus Christus göttliches Wesen zuschreiben. Aber das Wort ist etwas geworden, was es früher nicht war, so daß es jetzt Gott und Mensch zugleich ist. Wie das zu denken sei, darüber äußert sich der Evangelist nicht. Das Geheimnis der Menschwerdung verstandesmäßig zu fassen, soweit es überhaupt für den Verstand faßbar ist, ist Aufgabe der theologischen Spekulation. Anders aber läßt es sich nicht fassen, als daß der, der seit Ewigkeit Gott war, der Person nach zwar verschieden von „dem Gott", nämlich „dem Vater", dem Wesen nach jedoch mit ihm eins, in der Zeit zu seiner göttlichen Natur noch eine menschliche angenommen hat, so daß er jetzt in einer Person zwei Naturen, die göttliche und menschliche, vereinigt.

„Und hat unter uns gewohnt." „In einem Zelte gewohnt" heißt es ganz genau. Das ist ein auch sonst gebräuchlicher Ausdruck für das Erdenleben, den vorübergehenden Aufenthalt der Seele in einem menschlichen Leibe. Ohne Zweifel schwebte aber dem Evangelisten auch die Erinnerung vor an die Stellen des Alten Testamentes, wo vom Wohnen der Herrlichkeit Gottes im

Bundeszelt die Rede ist (vgl. Ex. 40, 34–38) und wo die Propheten wiederum von einem „Zelten" Gottes inmitten seines Volkes in der Zeit der Vollendung reden (vgl. Ez. 37, 27; Sach. 2, 14; Apok. 21, 3). So war jetzt der Leib Christi das irdische Zelt, in dem die Herrlichkeit Gottes Wohnung genommen hatte und durch das sie hindurchleuchtete, für alle, die Augen hatten, sie zu sehen.

„Und wir haben seine Herrlichkeit geschaut." Im Griechischen steht hier wieder ein Wort, dessen reicher Inhalt durch die Übersetzung „Herrlichkeit" nur spärlich angedeutet ist. Dieses griechische Wort, das von Hause aus „die Meinung" heißt, und zwar sowohl die Meinung, die man selber hat, als auch die, die andere von einem haben, also „der Ruf", besonders der gute, hat in der biblischen Sprache seit der Septuaginta alle Bedeutungen des hebräischen Wortes kabod übernommen. Dieses Wort, eigentlich „die Schwere", bedeutet das Ansehen, in dem einer steht, die Ehre, das Gewicht seiner Persönlichkeit. Auf Gott übertragen ist es das Gewicht des göttlichen Wesens, wie es sich kundtut in den Machttaten Gottes, z. B. in einem Gewitter, und besonders in der von Gewölk verdeckten Lichterscheinung, in der Gott dem Moses sich einst auf dem Sinai offenbarte (Ex. 24, 15 ff.; vgl. Ez. 1) und die das Zelt Gottes erfüllte (Ex. 40, 34 ff.). Weil aber in diesem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit sich Gottes Wesen selbst verbirgt, wird das betreffende Wort schließlich geradezu zur Bezeichnung des göttlichen Wesens bzw. der ganzen Wucht dieses Wesens. Man könnte es also sehr wohl übersetzen durch „göttliche Majestät". Da allerdings alle, die zur Welt Gottes gehören, in Gottes Glanze stehen, kann das Wort auch von Heiligen oder von Engeln gebraucht werden (vgl. im Neuen Testament Luk. 2, 9; Apk. 18, 1; Luk. 9, 31). Auch wir werden einmal an dieser Herrlichkeit teilnehmen (vgl. 2 Kor. 3, 18). Dem Wesen nach jedoch ist es die Herrlichkeit der göttlichen Majestät selbst. Darum wird sie in erster Linie von Gott dem Vater ausgesagt, aber in gleicher Weise auch von Christus. Ja man kann schon allein aus der wechselnden Anwendung dieses Wortes bald auf Gott, bald auf Christus, aus der Gegenüberstellung: „Der Gott der Herrlichkeit" (vgl. Apg. 7, 2) und der „Herr der Herrlichkeit" (vgl. 1 Kor. 2, 8; Jak. 2, 1), den vollgültigen Beweis entnehmen für die Überzeugung der apostolischen Kirche von der Gottheit Christi. An allen diesen Stellen, außer bei Johannes, ist allerdings von dem verklärten Christus nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt die Rede. Sagt doch Christus bei Lukas selber zu den beiden Jüngern auf dem Gange nach Emmaus: „Mußte nicht Christus dieses leiden und (so) in seine Herrlichkeit einziehen?" (Luk. 24, 26.) Nur einmal hat nach den Synoptikern schon während seines irdischen Lebens diese göttliche Herrlichkeit ihn durchleuchtet. Das war bei der Verklärung auf dem Berge gewesen (Matth. 17, 1–8; Mark. 9, 2–8; Luk. 9, 28–36). Deshalb gebraucht Lukas hier auch ausdrücklich das betreffende griechische Wort (9, 32). Anders spricht Johannes. Er redet wiederholt von der „göttlichen Herrlichkeit" auch

des irdischen Jesus. Das kommt daher, daß er, durchaus seiner Art entsprechend, schon das Erdenleben Jesu ganz im Lichte der späteren Verklärung betrachtet. Zwar liegt auch nach Johannes der Eintritt der „göttlichen Herrlichkeit" zur Zeit des irdischen Wandelns Jesu noch in der Zukunft (vgl. Joh. 7, 39; 12, 6). Und in den Kapiteln 12—17 bittet Jesus wiederholt um diesen Eintritt. Aber wer Jesus während seines Erdenlebens nicht nur mit blöden oder gar durch bösen Willen getrübten Fleischesaugen sah, sondern ihn mit einem durch den Glauben geschärften Blick betrachtete, dem leuchtete bereits aus allen seinen Reden und Taten, aus seinem ganzen Auftreten, aus seiner ganzen Persönlichkeit diese noch in ihm verborgene „göttliche Herrlichkeit" entgegen. Das ist es, was der Evangelist sagen will an dieser und anderen Stellen. Damit wird nun auch klar, wer die „Wir" sind (wir haben geschaut) und ebenso die „uns" in dem vorhergehenden Sätzchen. Nicht etwa die Christen überhaupt können gemeint sein, die zu allen Zeiten in dem Leben Jesu seine göttliche Herrlichkeit mit den Augen des Glaubens schauen. Denn Johannes gebraucht das entsprechende griechische Wort für schauen stets vom Sehen mit leiblichen Augen. Also meint er auch hier solche, die Jesus mit leiblichen Augen gesehen haben. Da allerdings dies nicht genügt, sondern die Bereitwilligkeit zum Glauben hinzukommen muß, um durch die irdisch-leibliche Erscheinung hindurch die göttliche Herrlichkeit Jesu zu schauen (vgl. 2, 11), so sind unter den „Wir" die Jünger Jesu zu verstehen. Sie, die Jesus nicht nur vom Hörensagen kennen, sondern die ihn mit leiblichen Augen gesehen haben (vgl. 1 Joh. 1, 1—4), die allerdings dabei auch bereitwillig die Augen des Geistes geöffnet haben und nicht wie die andern Juden in Unglaube und Verstocktheit die Wahrheit nicht erkennen wollten, sie sind Zeugen von jener göttlichen Herrlichkeit, die schon dem irdischen Jesus wesenhaft zu eigen war.

Das war aber eine ganz andere Herrlichkeit als die, die bisweilen auch die Engel und Heiligen umstrahlte (siehe oben). Es war eine solche, „wie sie ein eingeborener Sohn vom Vater her hat". Die Septuaginta verwendet das Wort „eingeboren" oder genauer „einziggeboren" als Übersetzung des hebräischen Wortes jachid = „einzig" vom einzigen Kinde (vgl. Matth. XI 1, S. 29 ff.). Daneben gebraucht aber die Septuaginta zum gleichen Zweck noch häufiger ein anderes Wort, das eigentlich „geliebt" heißt (agapetós). Nun ist es schon etwas auffällig, daß dieses auch im Neuen Testament sonst in Bezug auf einzige Kinder gebrauchte Wort „eingeboren" in Bezug auf Jesus sich nur bei Johannes findet, der eine besondere Vorliebe für diesen Ausdruck zeigt, während Paulus andere Worte verwendet, um das Verhältnis Christi zu Gott-Vater zu beschreiben. Schon das legt die Vermutung nahe, daß Johannes bei dem Gebrauch dieses in der Septuaginta mehr zurückstehenden Ausdruckes eine besondere Absicht gehabt hat. Erwägt man ferner, welch große Bedeutung in der Gedankenwelt des heiligen Johannes dem „Geborensein oder Gezeugtsein aus Gott" zukommt (vgl. 1 Joh. 3, 9; 4, 7; 5, 1), so wird man mit Recht den Schluß daraus ziehen, daß er diesen Aus-

druck deshalb gewählt hat, um die Art der Sohnschaft Christi zu bezeichnen, zumal gerade vorher die Rede davon war, auf welche Art wir zu Kindern Gottes werden. Also erhebt sich die Frage: Inwiefern ist Christus der „eingeborene" Sohn Gottes? Oder mit anderen Worten: Wann und wodurch ist nach der Auffassung des heiligen Johannes Christus zum Sohne Gottes geworden? Diese Frage mag dem einen oder andern Leser vielleicht recht überflüssig erscheinen, da sie für uns ja längst durch das katholische Dogma beantwortet ist. Aber Aufgabe der Exegese ist es gerade, zu zeigen, ob und wie dieses Dogma in der Heiligen Schrift seine Begründung findet. Ist Jesus also etwa erst bei der Taufe im Jordan zum Sohne Gottes geworden, wie manche wollen, oder wurde er dies durch seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau, wofür Luk. 1, 35 zu sprechen scheint? Oder dachte Johannes überhaupt an keinen zeitlichen, sondern an einen ewigen, innerhalb der Dreieinigkeit sich abspielenden Akt? Nur das letztere ist möglich. Das ist ja auch an sich schon zu erwarten. Denn wenn „das Wort" im Anfang schon bei „dem Gott", also irgendwie von ihm als selbständige Person verschieden war, wenn es aber trotzdem auch selber Gott war, und zwar im eigentlichen Sinn des Wortes (vgl. oben S. 11 ff.), dann mußte sich Johannes auch Gedanken darüber gemacht haben, in welchem Verhältnis diese beiden göttlichen Personen zueinander seit Ewigkeit stehen, da es doch nur ein einziges göttliches Wesen gibt. Dieses Verhältnis kann er aber nach allem, was bei ihm sonst über die wesensgleichen Eigenschaften des „Vaters" und des „Sohnes" geschrieben steht, nicht anders gedacht haben als ein ewiges Vater- und Sohnverhältnis innerhalb des einen und einzigen göttlichen Wesens. Wenn es ferner bei Paulus z. B. im Römerbrief (8, 3) heißt, Gott habe „seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches gesandt", so ist zunächst klar, daß nach Auffassung des heiligen Paulus Christus schon bevor er die Gestalt des Sündenfleisches annahm, in einer anderen Gestalt „Sohn" war. Ganz in derselben Linie liegt aber auch die von Johannes gebrauchte Wendung: „Gott schickte seinen eingeborenen Sohn in die Welt" (1 Joh. 4, 9 u. a. o.). Denn wenn er den Sohn schickt, dann muß der Sohn auch schon existiert haben, bevor er geschickt wurde. Ein Sohn gelangt aber nur zur Existenz durch Zeugung oder Geburt. Also muß die Person Christi in der Ewigkeit vom Vater gezeugt sein.

Tatsächlich entspricht diese Auffassung der ewigen Gottessohnschaft Christi auch allein dem gewöhnlichen und eigentlichen Sinne des Wortes „eingeboren", wie es sowohl in der Septuaginta als auch im Neuen Testament gebraucht wird = „einziges Kind". Christus wird von Johannes eingeborener Sohn Gottes genannt, weil er im Gegensatz zu den anderen „Kindern Gottes" in ganz einzigartiger Weise Sohn Gottes ist. Nun werden wir zu Kindern Gottes dadurch, daß wir in ausgesprochenem Gegensatz zu fleischlicher Geburt auf wunderbare Weise „aus Gott geboren werden" (Vers 13), indem Gott etwas von seinem göttlichen Wesen uns mitteilt. Wenn also Christus in

einzigartiger Weise Gottes Sohn ist, so kann er das nur dadurch sein, daß Gott der Vater ihm in einzigartiger Weise sein Wesen mitgeteilt hat. Das ist aber nur dann der Fall, wenn Christus seiner Person nach der natürliche Sohn Gottes ist, d. h. wenn die Person Christi seit Ewigkeit im Schoße der allerheiligsten Dreieinigkeit vom Vater gezeugt oder aus dem Vater geboren ist. Denn jede andere Wesensvermittlung, sei sie auch noch so wunderbar und außerordentlich, wäre nur dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden von der uns zuteil gewordenen Wesensmitteilung durch die heiligmachende Gnade. So ist es auch allein verständlich, warum gerade er imstande ist, den anderen die Gotteskindschaft zu vermitteln, weil er als der natürliche Sohn Gottes sich im Besitze des ganzen göttlichen Wesens befindet und uns deshalb durch seine Gnadenkraft daran Anteil zu gewähren vermag.

Johannes hat also absichtlich im Gegensatz zu den anderen Schriftstellern des Neuen Testamentes (siehe oben) das Wort „eingeboren" gebraucht, um auf den ewigen Ursprung Christi im Schoße der allerheiligsten Dreieinigkeit hinzuweisen. Er brauchte aber diesen Ausdruck und Gedanken nicht erst selber zu suchen. Beides war schon gegeben im Alten Testament. Wenn es im 2. Psalm Vers 7 vom Messias heißt: „Mein Sohn bist du, ich selbst habe dich heute gezeugt", so ist das in dem typisch-messianischen Psalm zwar zunächst bildlich zu verstehen von der Einsetzung in die Königsherrschaft. Aber im Psalm 110 Vers 3, wo die Septuaginta gegenüber dem, sei es unabsichtlich, sei es auch absichtlich veränderten hebräischen Texte mit seinem erkünstelten Sinn offenbar im Recht ist, heißt es vom Messias: „Vor dem Morgenstern habe ich dich gezeugt." Dieser Ausspruch Gottes, der nach dem Zusammenhang den inneren Grund der überragenden Herrscherwürde des Messias angibt, kann nicht mehr bildlich und typisch-messianisch, sondern nur noch wörtlich gedeutet werden von dem geheimnisvollen ewigen Ursprung dessen, von dem es bei Michäas (5, 1) heißt, seine „Herrschaft gehört der Vorzeit, den Tagen ferner Vergangenheit an". Beachtenswert ist es freilich, daß an den schon besprochenen Stellen von der personifizierten Weisheit (oben S. 7 ff.) ebenfalls der Ausdruck „sie ist gezeugt bzw. geboren von Gott" vorkommt, aber im Wechsel mit „sie ist geschaffen". Wenn daraus einerseits die im Alten Testamente noch herrschende Dunkelheit der Offenbarung erkennbar ist, so ergibt sich doch ebenso, daß der Begriff eines Erzeugtseins aus Gott dem Alten Testamente keineswegs fremd war. Was dort also im Zwielicht der Offenbarung noch zweideutig und in undeutlichen Umrissen zum Vorschein kam, das hat Johannes ins helle Tageslicht der neutestamentlichen Offenbarung gestellt.

Solch eine Herrlichkeit haben also die Jünger, die Augenzeugen des Lebens Jesu, in Christus geschaut, wie sie der eingeborene ewige Sohn Gottes „vom Vater her hat". Denn so ist offenbar der etwas eigentümliche griechische Ausdruck zu verstehen und nicht etwa nur, wie gewöhnlich übersetzt wird, als Umschreibung des Genetivs: „Eingeborener vom Vater" = „Eingeborener

des Vaters". Gott Vater hatte seinem Sohne die ganze Herrlichkeit mitgegeben, die ihm wesenseigen ist.

Wie diese göttliche Herrlichkeit sich äußerte, sagt das Folgende: „voller Gnade und Wahrheit". Das „voll" ist nach den besten und meisten griechischen Handschriften Maskulinum und nicht Neutrum wie in der Vulgata. Obwohl es im Nominativ steht, gehört es nicht zu „Herrlichkeit", sondern zu dem Genetiv „eines Eingeborenen". Denn nicht die Herrlichkeit ist voll Gnade und Wahrheit, sondern der Träger dieser Herrlichkeit, und im späteren Griechisch wird der Nominativ oft in der absoluten Weise gebraucht wie unser deutsches „voller". Diese Herrlichkeit Christi äußerte sich also in zwei Dingen. „Gnade" ist jedes übernatürliche Gottesgeschenk. Hauptsächlich also die Vergebung der Sünden, die Heiligung und Beseligung, lauter Christusgaben, die von den Urchristen noch ganz lebendig empfunden wurden. Aber auch alle anderen außerordentlichen übernatürlichen Wirkungen Christi fallen unter den Begriff „Gnade", der auch zugleich den Begriff „göttliche Kraft" in sich schließt. Und es waren ja wirklich wunderbare Gnaden- und Krafttaten Christi, aus denen seine göttliche Herrlichkeit hervorleuchtete für jeden, der sehen *wollte*, wenn er z. B. Tote erweckte, selbst solche, bei denen die Verwesung schon ihr Zerstörungswerk begonnen hatte, wenn er Brote vermehrte, Aussätzige reinigte, Kranke heilte usw., ja schon, wenn er nur einfache Lehrworte sprach, die das Innerste der Zuhörer mit Macht erfaßten. Dieselbe Gnadenkraft wohnt auch jetzt noch in ihm und in seinen Worten. Es kommt nur darauf an, sie in sich wirken zu lassen. „Wahrheit" ist die ganze göttliche Wirklichkeit, insofern sie nach außen hin offenbar wird (siehe oben S. 25 ff.). Diese ganze jenseitige göttliche Wirklichkeit und Wesenheit, ursprünglich durch eine Kluft von aller geschöpflichen Wirklichkeit getrennt (siehe oben S. 28 ff.), war nun in ihm, in Jesus von Nazareth, sichtbar und greifbar unter den Menschen wohnhaft. Denn gerade durch die Kraftwirkungen seiner Gnade hat sie sich als solche kundgetan. Hier zeigt sich auch der ganze Unterschied des Alten und des Neuen Testamentes. Als Gott sich einstmals anschickte, mit seiner „Herrlichkeit" auf den Sinai herabzusteigen, da mußte Moses das Volk vorher eindringlich davor warnen, auch nur in die Nähe des Berges zu kommen, damit ja keiner sich vermesse, den Berg zu berühren. Sonst hätte er sterben müssen (Ex. 19, 10 ff.). Ja nicht einmal Moses selbst war fähig, der Herrlichkeit des Herrn ins Angesicht zu schauen (Ex. 33, 18 ff.). Und selbst der Abglanz und Nachglanz dieser Herrlichkeit auf Moses' Stirne hatte für das Volk noch etwas Schreckhaftes (Ex. 34, 29 ff.). In Christus wohnt die ganze göttliche Herrlichkeit und Wirklichkeit. Aber ihre Wirkung ist nicht mehr Schrecken und Tod, sondern Gnade und Leben.

Es sind doch glückliche Menschen gewesen, diese Jünger und Apostel Jesu, die „die Herrlichkeit, wie sie der Eingeborene vom Vater her hatte, voller Gnade und Wahrheit", mit leiblichen Augen schauen durften. Man begreift es durchaus, daß Johannes noch als hochbetagter Greis ganz erfüllt davon

war, und daß die anderen Apostel inzwischen längst ihr Leben für Christus und für die Verkündigung seiner Herrlichkeit hingegeben hatten. Wir sind nicht mehr so glücklich. Wir sind auf den Glauben angewiesen und müssen warten, bis Christi Herrlichkeit zum zweiten Male offenbar wird, nach unserem Tode. Doch nein, das ist nicht ganz richtig. Seine Herrlichkeit offenbart sich auch jetzt noch, und seine Gnade wirkt weiter in allen denen, in denen Christus lebendig ist. Wir haben ihn allerdings nicht persönlich gesehen. Darum sollten wir uns an die Schriften derer halten, die „seine Herrlichkeit geschaut haben" und die in diesen Schriften ihren ganzen lebendigen Eindruck von ihm niedergelegt haben. Erbauungsbücher sind gut, und theologische Lehrbücher sind ebenfalls gut, ja notwendig. Aber nirgends *lebt* Christus so wie in den Schriften des Neuen Testamentes. Wenn er auch in uns wieder Leben gewinnen soll, dann muß das Neue Testament daheim auf unserem Schreibtisch liegen und auf Reisen in unserer Tasche stecken.

Der Evangelist unterbricht hier die Schilderung der Herrlichkeit des fleischgewordenen Wortes, um noch einmal den Täufer als Zeugen aufzurufen dafür, daß das Wort wirklich Fleisch geworden ist. Angesichts der großen Bedeutung, die dieses Zeugnis nicht nur für die ersten Christen im allgemeinen besaß, sondern auch für die ersten Jünger Jesu persönlich, die ja selbst Jünger des Täufers gewesen und auf dessen Wort hin sich Jesus angeschlossen hatten, liegt kein Grund vor, mit den Kritikern den Vers 15 zu
15 streichen. Johannes also „legt Zeugnis über ihn ab". Er tut das noch. Denn sein Zeugnis wirkt über seinen Tod hinaus. Darum heißt es auch weiter „und ruft". Im Griechischen steht hier das Perfekt, das aber auch sonst Präsensbedeutung hat. „Dieser war es, von dem ich gesagt habe." Der Evangelist zitiert ein Wort des Täufers, womit dieser seine Jünger an einen Ausspruch erinnert, den er über Jesus getan hatte, noch bevor Jesus selbst den Johannesjüngern bekannt war (vgl. 1, 30). Wir hätten erwartet: „dieser ist es" (vgl. 1, 30). Aber das „war" ist geschrieben unter dem Eindruck des folgenden Perfekts („gesagt habe"), wie ja auch wir in unserer Sprache ebensogut sagen können: „Der *war* es, der mich geschlagen hat", als „der *ist* es, der mich geschlagen hat". Der angeführte Ausspruch, der also zur Zeit, wo er das erste Mal vom Täufer getan wurde, noch eine Prophezeiung enthielt, hat, wie alle Prophezeiungen, etwas absichtlich Rätselhaftes und sogar scheinbar Paradoxes an sich. Das soll ebenso die Aufmerksamkeit und das Nachdenken anregen als es dazu beiträgt, solch einen Ausspruch unvergeßlich zu machen. Aber er ist doch deutlich genug. „Der nach mir kommt, hat mich überholt." Die landläufige Übersetzung lautet zwar, entsprechend der Vulgata: „ist vor mir gewesen". So könnte man auch an sich das Griechische wiedergeben, obwohl allerdings das entsprechende griechische Wort für „vor" im Neuen Testament niemals in zeitlichem, sondern immer nur in dem räumlichen oder einem aus dem räumlichen übertragenen Sinne vorkommt. Aber dann wäre in diesem Satze in ziemlich ungeschickter Weise zweimal dasselbe

gesagt. Ohne Zweifel ist also auch hier das „vor" in räumlich-bildlichem Sinne zu verstehen. Der Täufer vergleicht sich und Christus mit zweien, die denselben Weg machen. Christus hat den Weg erst nach dem Täufer angetreten — sowohl den Weg der öffentlichen Wirksamkeit, als auch den Lebensweg überhaupt. Trotzdem ist er dem Täufer „zuvorgekommen", oder „er hat ihn überholt". Mit einem etwas trivialen Ausdruck könnte man auch übersetzen: „Er hat mir den Rang abgelaufen." Er ist also in jeder Beziehung über den Täufer hinausgewachsen. Befremdlich ist hier das Perfekt, da ja der Täufer dieses Wort gesprochen hat, bevor Christus sein Wirken überhaupt begann. Aber man darf nicht vergessen, daß es ein prophetisches Wort ist. Und die Propheten lieben es allgemein, um die Sicherheit der Erfüllung zu betonen, statt des Futurums das Perfekt zu gebrauchen. Den Grund aber dafür, daß Christus alsbald so hoch über den Täufer hinauswächst und hinauswachsen muß, gibt dieser selber an: „weil er vor mir existierte". Das kann natürlich nicht heißen, weil er vor mir geboren worden ist — denn das würde erstens nicht stimmen und zweitens auch gar kein Grund für späteres Überflügeln sein —, sondern nur: weil er „schon im Anfang war" (vgl. Vers 1).

16 Die ältesten Kirchenväter meinten, die Rede des Täufers finde in Vers 16 ihre Fortsetzung, und der Täufer wolle sagen, daß alle Propheten („wir alle") schon von Christus ihre Propheten- und Gnadengaben empfangen hätten. Allein ein Vergleich des Inhalts von Vers 16 mit dem von Vers 14 zeigt deutlich, daß das dort Gesagte noch mehr auseinandergelegt werden soll, daß also der Evangelist seine eigene, durch Vers 15 unterbrochene Rede wieder aufnimmt. Von diesem Irrtum jener Väter mag aber die verbreitete, auch in die Vulgata aufgenommene Lesart herstammen, die Vers 16 statt mit „denn" mit „und" beginnen läßt. Das „denn" ist jedoch durchaus am Platze: Der Evangelist konnte ruhig die Behauptung aufstellen in Vers 14: „voller Gnade und Wahrheit". Er und alle seine Mitjünger („wir alle") haben das ja an sich selbst erfahren. „Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade." Die griechische Präposition anti, die hier mit „um" übersetzt ist, heißt eigentlich „anstatt". Sie bezeichnet, „daß eine Größe durch eine andere ersetzt ist oder werden soll". Also an die Stelle der einen, eben erst verliehenen Gnade tritt schon wieder eine andere noch größere, noch bevor die erstere sozusagen ganz ausgeschöpft ist. Diese Erfahrung, die Johannes und seine Mitjünger zum ersten Male in ihrem Umgang mit Christus gemacht haben, ist seither ungezählte Male bestätigt worden. Tatsächlich wird jeder, der einigermaßen aufrichtig sich Christus anvertraut, an sich selbst bemerken, wie Christus, ohne abzuwarten, bis der Mensch mit seinen unzulänglichen Willenskräften eine Gnade ganz ausgenützt hat, ihn mit neuen überhäuft und so in seiner Herzensgüte eigentlich mehr seine eigene Gnade belohnt als das schwache Mitwirken des Menschen. Und woher kommt diese verschwenderische Austeilung der Gnade? Hier offenbart sich der ganze Unterschied

17 zwischen dem Alten und Neuen Testament. Denn durch Moses, den Vermittler des Alten Testamentes, wurde eben bloß das Gesetz gegeben, das kalte Forderungen an den Menschen stellt, ohne die wärmende Kraft zu deren Erfüllung zu schenken. Durch Jesus Christus aber, den Mittler des Neuen Bundes, der an dieser Stelle des Prologs deshalb zum ersten Mal mit seinem vollen Namen genannt wird, ist „die Gnade und Wahrheit" — nicht „gegeben worden", schreibt Johannes, wie vorhin bei Moses, sondern „verwirklicht worden". Denn Christus war nicht bloß eine Mittelsperson wie Moses, sondern seiner eigenen Wirksamkeit verdanken wir diese Gnade. Das Wort „Wahrheit" steht hier ganz in dem Sinne von „wahrer Gotteserkenntnis", der Voraussetzung für den Empfang des Gnadenreichtums.

Dieser Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament ist aber deshalb so groß, weil ein himmelweiter Unterschied besteht zwischen den Mittlern der beiden Testamente. Moses war eben trotz seiner unbestrittenen Größe nur ein Mensch wie alle anderen Menschen auch. Darum galt auch von ihm der ganz
18 allgemeine Satz: „Gott hat kein Mensch jemals gesehen" (vgl. 5, 37; 6, 46; 1 Joh. 4, 12 20). Denn Gott ist seinem Wesen nach unsichtbar (Kol. 1, 15; 1 Tim. 1, 17) und „wohnt in einem unzugänglichen Lichte" (1 Tim. 6, 16). Deshalb hat auch Moses, ebenso wie die anderen großen Männer des Alten Testamentes, denen Gott erschienen ist, ihn nur unter einer, sein eigentliches Wesen verhüllenden Gestalt schauen dürfen (Ex. 33, 18 ff.). Ja auch von den Heiligen des Neuen Testamentes kann keiner Gott anders schauen als höchstens „wie durch einen Spiegel in rätselhaftem Bild" (1 Kor. 13, 12). Erst in der durch die Gnade Gottes bewirkten endgültigen Verklärung und Umwandlung unseres eigenen Wesens wird einmal dieses größte Wunder geschehen, daß auch wir Gott schauen, wie er ist (1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2). Nur einer besaß und besitzt von Natur aus die Fähigkeit, Gott in seinem Wesen zu schauen und ganz zu durchschauen: „der eingeborene Sohn". Viel besser bezeugt und auch inhaltlich tiefsinniger ist allerdings die andere Lesart: „ein Eingeborener (der selber) Gott (ist)". Denn nur einer, der selber Gott ist, also eine unendliche Erkenntnisfähigkeit besitzt, vermag das unendliche Wesen Gottes zu durchschauen (vgl. Matth. 11, 27 und die Erklärung im Kommentar zu der Stelle Band XI 1, S. 166 ff.). Grammatisch ist zu bemerken, daß „ein eingeborener Gott" nicht Subjekt des Satzes ist, sondern die wegen der Wichtigkeit ihres Inhalts vorausgestellte Apposition zu dem eigentlichen Subjekt: „der, der im Schoße (wörtlich: am Busen) des Vaters ruht". Viele fassen das griechische Partizip Präsentis „der Ruhende" bzw. „Seiende" in zeitlichem Sinne auf: der jetzt wieder in den Schoß des Vaters zurückgekehrt ist und dort nun bleibt, nachdem sein Erdenwerk vollendet ist. Besser entspricht es aber, das Partizip in zeitlosem Sinne zu nehmen: der in Ewigkeit stets im Schoße des Vaters ruht. Denn dieses Verweilen des Eingeborenen beim Vater hat durch seinen Erdenaufenthalt keine Unterbrechung erfahren. Eben derselbe, der in seiner Eigenschaft als Eingeborener und gleicher

Gott seit Ewigkeit ohne Unterbrechung im Schoße des Vaters ruht, d. h. die innigste Lebensverbindung mit ihm besitzt (vgl. Vers 1 b), der allein war imstande, uns Kunde von ihm zu bringen.

Er ist es auch jetzt noch allein. Die uralte Frage nach Gott läßt die Menschen nie los. Aber es sind armselige Gedankengespinste, die sie mit ihrer eigenen Phantasie sich von ihm machen. Und bedauernswert sind die Menschen, die an solchen Gespinsten Halt für ihr Leben suchen müssen. „Christus hat uns Kunde von Gott gebracht." Darum brauchen die Menschen Christus, mehr als irgend etwas anderes, solange die Welt steht.

## *DAS ZEUGNIS DES TÄUFERS VON CHRISTUS UND JESU ERSTE SELBSTOFFENBARUNG. Kap. 1 Vers 19—51.*

### *DES TÄUFERS ZEUGNIS VOR DEN ABGESANDTEN DER JUDEN. Kap. 1 Vers 19—28.*

(19) Und das ist das Zeugnis, das Johannes ablegte, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten zu ihm schickten mit der Frage: „Wer bist du?" (20) Da bekannte er unumwunden und leugnete es nicht, sondern sagte gerade heraus: „Ich bin nicht der Messias." (21) Da fragten sie ihn: „Was also? Bist du Elias?" Er sagte: „Ich bin's nicht." „Bist du der Prophet?" Und er antwortete: „Nein." (22) Sie sagten also zu ihm: „Wer bist du? Wir müssen doch denen, die uns gesandt haben, eine Antwort bringen. Was sagst du von dir selbst?" (23) Er sprach: „Ich bin die Stimme dessen, der in der Wüste ruft: ‚Ebnet dem Herrn den Weg', wie der Prophet Isaias (40, 3) gesprochen hat." (24) Es waren aber auch Abgesandte darunter, die zu den Pharisäern gehörten. (25) Und sie fragten ihn (weiter) und sprachen zu ihm: „Was taufst du also, wenn du weder Elias noch der Prophet bist?" (26) Johannes antwortete ihnen: „Ich taufe (nur) mit Wasser. Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennt, (27) der, der nach mir kommt, dem ich nicht würdig bin, den Schuhriemen zu lösen." (28) Das ist in Bethanien jenseits des Jordan geschehen, wo Johannes verweilte und taufte.

19 Vers 19 ff. schließt nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, an Vers 15 an, um das dort erwähnte Zeugnis des Täufers genauer anzugeben. Denn in Vers 19 ff. ist nicht alles enthalten, was Johannes im Laufe seines Evangeliums von diesem Zeugnis bringt. Sondern mit Vers 19 beginnt nach Abschluß des Prologs die eigentliche evangelische Geschichte. Und wie Markus leitet auch Johannes diese Geschichte ein mit einem Bericht über den Täufer. Aber im Gegensatz zu den Synoptikern erzählt er nichts von dessen eigentlicher Tätigkeit, dem Taufen und der damit verbundenen Bußpredigt. Wohl aber setzt er die Kenntnis davon bei seinen Lesern voraus. Denn nur

wenn dieſe Tätigkeit ſchon eine geraume Zeit ſtattgefunden und die Gemüter, wie die anderen Evangeliſten berichten, bereits in große Erregung verſetzt hat, iſt es begreiflich, warum „die Juden" ſich veranlaßt ſehen, eine eigene Geſandtſchaft an den Täufer zu ſchicken. Unter „den Juden" iſt natürlich, wie auch ſonſt oft bei Johannes (vgl. 2, 18; 5, 10 15 ff. 33), deren oberſte Behörde zu verſtehen, das Synedrium oder der Hohe Rat (ſiehe darüber Band XI 1, S. 245). Da die Abgeſandten aus Prieſtern und Leviten beſtehen, ſind die Auftraggeber offenbar „die Hohenprieſter", d. h. der Teil des Hohen Rates, der aus den geweſenen Hohenprieſtern und aus den Angehörigen der vornehmſten Prieſterfamilien beſtand und die Hauptrolle im Hohen Rate ſpielte. Dieſe Bezeichnung der oberſten Behörde als „die Juden" iſt etwas auffällig. Denn obwohl das aus mehreren Millionen beſtehende jüdiſche Volk in ſeiner Geſamtheit natürlich nicht anders handeln konnte als durch ſeine Behörde, inſofern alſo dieſe Bezeichnung verſtändlich iſt, klingt es doch ſonderbar, wenn einer, der ſelbſt der Abſtammung nach zu den Juden gehört, in dieſer Weiſe von „den Juden" redet. Aber als Johannes ſein Evangelium ſchrieb, einige Jahrzehnte nach dem Fall Jeruſalems und nach Aufhören der Selbſtändigkeit der jüdiſchen Nation, hatte der Ausdruck „die Juden" ſchon längſt auch bei anderen eine ſozuſagen konfeſſionelle Bedeutung erhalten als Bezeichnung der chriſtusfeindlichen Mehrzahl dieſes Volkes. Es iſt darum ganz abwegig, wenn manche Kritiker daraus Schlüſſe gegen die geſchichtliche Zuverläſſigkeit des vierten Evangeliums ziehen wollen, weil auch bei Johannes der Ausdruck „die Juden" ſehr oft eine ſolche Nebenbedeutung hat und weil der Evangeliſt dementſprechend den Hohen Rat, der dieſe Feindſeligkeit am meiſten zum Ausdruck brachte, mit dieſem Namen benennt.

Tatſächlich hatte ja, wie die Synoptiker berichten, die Tätigkeit des Täufers und ſeine ſowohl durch die Handlung des Taufens wie auch durch ausdrückliche Worte erfolgte Ankündigung des baldigen Eintrittes der von den Propheten in Ausſicht geſtellten Gottesherrſchaft und des dieſer vorausgehenden Gerichtes auf alle Teile des Volkes einen ſehr großen Eindruck gemacht. Allenthalben ſprach man von dem ſonderbaren Aſzeten in der Wüſte am Jordan, deſſen äußere Erſcheinung ſo ſehr an den Elias erinnerte, und von dem doch keiner wußte, wer und was er eigentlich iſt. Zwar hat nach den Synoptikern der Täufer ſchon in ſeinen Volkspredigten ähnliche Äußerungen über den, „der nach ihm kommt", getan (Matth. 3, 11; Luk. 3, 16). Aber ſei es, daß die Synoptiker, ſämtliche Worte des Täufers zuſammenfaſſend, dieſe Äußerungen im voraus gebraucht haben, ſei es, daß das Volk unter der Wucht der perſönlichen Erſcheinung des Täufers ſie ganz überhört hat, jedenfalls im Volke raunte man ſich allenthalben zu: Er iſt der Meſſias (vgl. Luk. 3, 15). Da iſt es begreiflich, daß die Hoheprieſterſchaft dieſen Gerüchten und dieſer Ungewißheit ein Ende machen und aus dem Munde des Täufers ſelbſt klaren Beſcheid haben wollte. Sie ſchicken alſo eine hochoffizielle Geſandtſchaft mit der ebenſo offiziellen Frage: „Wer biſt du?"

Eigentlich wollten sie fragen: „Bist du der Messias?" So faßt auch der Täufer ihre Frage auf und gibt dementsprechend Antwort. Aber da er persönlich ja nie diese Würde in Anspruch genommen hat und da die Unterstellung einer solchen in ihren Augen unerhörten Anmaßung für einen, der tatsächlich diese Anmaßung nicht besitzt, doch recht beleidigend wäre, stellen sie mit einer gewissen höflichen Zurückhaltung die mehr allgemeine Frage: „Wer bist du?" Der Täufer jedoch, der, wie gesagt, sofort gemerkt hat, auf was ihre Frage hinausläuft, gibt gleich die entsprechende Antwort. Auffällig
20 ist die gehäufte Versicherung des Evangelisten, daß er „nicht geleugnet", sondern „unumwunden zugestanden" habe, er sei nicht der Messias. Das kann nicht etwa geschehen sein, um die Demut des Täufers hervorzuheben, der, obwohl die hohe Meinung des Volkes es ihm geradezu nahelegte, sich den Messiastitel zuzuschreiben, trotzdem dieser Versuchung widerstand. Denn für einen Mann von dem Ernst des Täufers war so etwas selbstverständlich. Aber es ist deutlich gegen die gesagt, die ihrem Meister diese Würde beigeben wollen, obwohl er selbst sich so entschieden dagegen gewehrt hat (vgl. oben S. 23 ff.).

Es scheint, daß auch die Abgesandten erwartet hatten, der Täufer werde
21 sich für den Messias ausgeben. Etwas verblüfft fragen sie daher: „Was also?" Bist du Elias?" Über Elias und dessen Rolle im zukünftigen Messiasreiche siehe Band XI 1, S. 254 ff. Diesmal antwortet der Täufer nur kurz: „Ich bin's nicht." Noch kürzer wird seine Antwort auf die dritte Frage: „Bist du der Prophet?" – „Nein." Im Buche Deuteronomium (18, 15) heißt es: „Einen Propheten gleich mir (Moses) wird der Herr, dein Gott, dir aus deiner Mitte, aus deinen Volksgenossen, erstehen lassen. Auf den sollt ihr hören." Wie der weitere Verlauf der Rede zeigt, ist damit zunächst das Prophetentum als Ganzes gemeint, dem die einzelnen Propheten angehören. In der Zeit nach dem Exil aber, als das Prophetentum erloschen und schon seit Jahrhunderten kein eigentlicher Prophet mehr aufgetreten war, hatte sich offenbar die Erwartung herausgebildet, es werde noch einmal ein ganz großer Prophet, gleich Moses, der Prophet schlechthin, erscheinen. Was für eine Rolle der spielen werde, darüber war man sich nicht klar. Joh. 7, 40 und 41 unterscheiden die Volksmassen zwischen dem Propheten und dem Messias. Joh. 6, 14 ff. wollen die Galiläer Christus zum König machen, weil sie ihn für den Propheten halten. Die setzten also „den Propheten" dem Messias gleich. Dasselbe taten die Urchristen (Apg. 3, 22; 7, 37). Auf alle Fälle war also „der Prophet" ebenso wie Elias irgend eine in der Endzeit zu erwartende Größe. Deshalb war es für die Abgesandten von Wichtigkeit, wie der Täufer sich dazu stellte. Die Antworten des Täufers sind nun recht charakteristisch. Auf alle an ihn gerichteten Fragen sagt er lediglich, was er nicht ist, obwohl doch die Fragesteller darauf brennen, zu hören, was er ist. Offenbar ist ihm nicht nur die ganze Gesandtschaft nicht gerade sehr willkommen, sondern es ist diesem abgetöteten Aszeten ebenso zuwider, über seine

eigene Person zu reden. Man begreift aber die Ungeduld der Abgesandten:
22 „Wer bist du?" Wir müssen doch denen, die uns gesandt haben, eine Antwort
geben. Was sagst du von dir selbst?" Die endlich erteilte positive Antwort
23 entspricht wiederum ganz dem Charakter des Täufers. „Ich bin eine Stimme."
Mehr will er nicht sein. Er geht gänzlich auf in seinem Beruf. Demgegenüber kommt seine Persönlichkeit überhaupt nicht in Frage. Dieses persönliche Erstorbensein ist zweifellos eine gewaltige Leistung religiös-sittlicher Vollkommenheit, an der alle, die ein Amt, besonders ein geistliches Amt bekleiden, sich immer wieder ein Beispiel nehmen dürfen. Es ist freilich auch eine einseitige Tugend. Denn die Berührung mit einem Menschen, der alles Persönliche in sich abgetötet hat, wirkt eben doch ähnlich wie die Berührung eines Toten, erkältend und erschauernd. Christus war anders. Er vereinigte höchste Selbstlosigkeit mit innigster persönlicher Wärme. Das ist das Ideal. Aber ein unerreichbar schweres. Zu dem hier ziemlich frei aus Is. 40, 3 wiedergegebenen Zitat vergleiche das bei Matth. 3, 3 darüber Gesagte (Band XI 1, S. 20).

Etwas auffällig ist der folgende Vers 24 im Griechischen. Nach den besten
24 Handschriften heißt es wörtlich: „Abgesandte (nicht die Abgesandten) waren vonseiten der Pharisäer." Man könnte also, wie gewöhnlich geschieht, das griechische Partizip als Prädikat auffassen und übersetzen: Sie — nämlich die erwähnten Priester und Leviten — waren von den Pharisäern abgesandt. Aber diese Angabe der Absender würde hier nicht nur etwas sonderbar nachhinken, nachdem schon vorher „die Juden", d. h. deren Behörde, als Absender genannt war, sondern diese Auffassung ist auch aus einem anderen Grunde nicht möglich. Denn unter den „Hohenpriestern", die, wie oben dargetan, die eigentlichen Absender waren, befanden sich kaum oder doch höchstens nur ausnahmsweise Pharisäer. Die Priesterschaft gehörte vielmehr zur Partei der Sadduzäer (vgl. Band XI 1, S. 23). Man muß also das griechische „aus den Pharisäern" nach dem auch sonst häufigen, dem Hebräischen nachgebildeten Sprachgebrauch des Neuen Testamentes partitiv auffassen und möchte demgemäß übersetzen: „Sie gehörten zu den Pharisäern." Aber dann müßte es heißen: „die Abgesandten", wie allerdings eine große Anzahl Handschriften lesen. Aber die Lesart der anderen Handschriften ohne den Artikel ist ohne Zweifel die richtige. Denn die Priester und Leviten haben sicher ebenfalls wenigstens der großen Mehrzahl nach nicht zu den Pharisäern, sondern zu den Sadduzäern gehört. Also bleibt nur die Übersetzung übrig: „Und es waren Abgesandte da, die zu den Pharisäern gehörten." Man braucht jedoch keineswegs so weit zu gehen wie Zahn (Kommentar S. 115 ff.) und schon Origenes, daß man darunter eine ganz neue Gesandtschaft erblickt. In diesem Falle hätte sich der Evangelist doch wohl etwas deutlicher ausgedrückt. Der natürliche Sinn ist vielmehr: Unter der erwähnten Gesandtschaft befanden sich auch Leute, die zur Partei der Pharisäer gehörten. Sei es, daß einige der Priester und Leviten Pharisäer waren, sei es — und das

ist noch wahrscheinlicher —, daß sich einige Pharisäer der Gesandtschaft angeschlossen hatten. Der Evangelist holt aber diese Mitteilung gerade an dieser Stelle nach, weil sie zugleich eine Begründung für das Folgende bietet. Denn während die eigentlichen offiziellen Abgesandten, die Priester und Leviten, sich mit der letzten Antwort des Täufers zufrieden geben, da ihr Interesse nicht weiter geht, als sich ihres Auftrages zu entledigen: „Wir müssen denen Antwort bringen, die uns gesandt haben", greifen jetzt die die Gesandtschaft begleitenden Pharisäer ein mit einer vom privaten Interesse eingegebenen Frage:
25 „Was taufst du also, wenn du weder der Messias, noch Elias, noch der Prophet bist?" Denn die Taufe, das Symbol der völligen Umänderung und Erneuerung des inneren Menschen (vgl. zur Taufe Band XI 2, S. 231 ff.), ist doch eine Handlung, die ihrem ganzen Sinne nach auf den alsbaldigen Eintritt der Messiasherrschaft hinweist. Wie kannst du also diese Handlung vollziehen, wenn du zu diesem Reiche in gar keiner direkten Beziehung stehst?
26 Daraufhin rechtfertigt sich der Täufer: „Ich taufe nur mit Wasser." Das „nur" ist nicht ausgesprochen, liegt aber im Sinne und in der Betonung des „mit Wasser". Den Gegensatz dazu bildet die Taufe „mit Feuer und heiligem Geist", die der Messias spenden wird. Bei Matth. (3, 11) ist das auch ausdrücklich ausgesprochen, woher es auch mehrere Handschriften des Johannesevangeliums am Ende von Vers 27 angefügt haben. Hier jedoch begnügt sich der Täufer, statt auf den Gegensatz der verschiedenen Taufen, auf den der Spender hinzuweisen: Sein Nachfolger steht schon mitten unter ihnen, ob-
27 wohl sie ihn nicht kennen. Der ist so groß, daß der Täufer nicht einmal würdig ist, ihm den niedrigsten Sklavendienst zu leisten. Damit ist, wenn auch in verhüllter Rede, so doch deutlich genug gesagt, daß dieser sein Nachfolger der Messias selber ist. Somit ist also auch das Taufen des Johannes gerechtfertigt.

Wie aus Vers 29 ff. hervorgeht, hat diese Unterredung in der Zeit nach der Taufe Jesu stattgefunden. Den Ort derselben gibt Johannes seiner Ge-
28 wohnheit gemäß erst nachträglich in Vers 28 an. „In Bethanien jenseits des Jordan." Durch diese Angabe hat er die Exegeten in große Verlegenheit versetzt. Denn ein „Bethanien jenseits des Jordan" will sich nirgends finden lassen, und zwar nicht nur von uns nicht in der heutigen Zeit. Schon die Alten wußten mit dem Namen nichts anzufangen, weshalb mehrere Handschriften Bethabara schreiben, was schon Origenes, offenbar aus derselben Verlegenheit heraus, bevorzugt. Zahn sucht dieses Bethanien (wie schon vorher Delitzsch) in dem heutigen Dorf Botneh, ehemals Botna genannt, das Delitzsch mit einem im Talmud erwähnten Marktplatz Botnan gleichsetzt, und das nach Zahn identisch ist mit dem bei Josue (13, 26) genannten Betonien. Aber dieses Botneh liegt etwa 10 Kilometer vom Jordan entfernt. So einleuchtend es auch ist, daß der Täufer nicht bei Tag und Nacht und bei jedem Wetter mit seiner ansehnlichen Schülerzahl in der Jordansteppe im Freien kampierte, wird er sich wohl kaum als Standquartier eine so weit entlegene Ortschaft gewählt haben. Eher hat vielleicht der Pater Féderlin

(Béthanie au delà du Jordain, 1908) das Richtige gefunden, der an einer Jordanfurt 15 Kilometer nördlich vom Toten Meer und 8 Kilometer östlich von Jericho Reste einer alten Ortschaft entdeckt hat, die er für dieses Bethanien hält. Dazu würde sowohl der Name Bethanien passen, den man mit „Fährhausen" übersetzen kann, wie Bethabara, das „Furthausen" heißt.

## *DAS ZEUGNIS DES TÄUFERS ÜBER DEN ANWESENDEN JESUS. Kap. 1 Vers 29—34.*

(29) Am folgenden Tage sah er Jesus auf sich zukommen und sagte: „Siehe da das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt. (30) Der ist es, von dem ich gesagt habe: Hinter mir kommt einer, der mich (schon) überholt hat, weil er vor mir war. (31) Auch ich kannte ihn nicht. Aber damit er Israel bekannt würde, deshalb bin ich gekommen mit meiner Wassertaufe." (32) Und Johannes bezeugte und sagte: „Ich habe den Heiligen Geist wie eine Taube vom Himmel herabsteigen gesehen, und er verharrte über ihm. (33) Auch ich kannte ihn nicht. Aber der, der mich gesandt hatte, um mit Wasser zu taufen, eben der hatte mir gesagt: „Der, auf den du den Geist herabsteigen und über ihm verharren siehst, der ist es, der mit Heiligem Geiste tauft. (34) Ich selber habe es nun gesehen und auch bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist."

29 Gleich am folgenden Tage hat der Täufer Gelegenheit, sein Zeugnis, diesmal in Anwesenheit Christi selbst, zu wiederholen. Warum Christus zu ihm kam, ist nicht gesagt. Es kommt dem Evangelisten nur darauf an, das nicht nur für die damalige, sondern auch für seine Zeit so wichtige Zeugnis des Täufers zu berichten. Alles andere läßt er weg. Deshalb hat er auch von der Taufe Jesu selbst nichts erzählt, sondern nimmt nur so weit darauf Bezug, als sie dem Täufer Anlaß zu einem späteren Zeugnis für Jesus wurde. Wir müssen uns den Täufer ungefähr an demselben Orte vorstellen wie gestern, nur nicht gerade, wie damals vielleicht, in seinem Standquartier, sondern unter freiem Himmel, umgeben von einer Anzahl Jünger und anderer Leute, wohl in Ausübung seines Berufes. Noch bevor Jesus angelangt ist, deutet er mit dem Finger auf ihn: „Das ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt." Die Exegeten können sich bis heute nicht darüber einigen, weder woher diese Bezeichnung Jesu stammt noch ob man das entsprechende griechische Wort mit „wegnehmen" oder mit „auf sich nehmen" = „tragen" übersetzen soll. An sich nämlich kann dieses Wort, dessen Grundbedeutung „emporheben" ist, sowohl im klassischen als auch im neutestamentlichen Griechisch beides bedeuten: „emporheben = sich selbst aufladen, um zu tragen" oder „emporheben, um wegzuschaffen", was bis zu der Bedeutung „vernichten" gehen kann, worin dann der Sinn des Emporhebens untergeht (vgl. Joh. 11, 48). Da aber die Septuaginta das hebräische Wort nasá, das auch beide Bedeutungen haben kann, stets mit airein wiedergibt, wenn der Sinn

ist: „die Sünde wegschaffen", während sie es mit pherein übersetzt, wenn der Sinn ist: „die Sünde tragen", und da Johannes dieses Wort airein nicht nur hier gebraucht, sondern überhaupt gerne im Sinne von „fortschaffen" verwendet, ist an sich schon derselbe Sinn auch hier anzunehmen. Das findet seine Bestätigung in 1 Joh. 3, 5, wo dasselbe Wort gebraucht ist und nach dem Zusammenhang nur in diesem Sinne verstanden werden kann. Während die Wassertaufe des Johannes nur ein Symbol des Sündenbekenntnisses und der Reue über die Sünde darstellte, ist Jesus der, der die Sünde wirklich fortschafft, so daß sie nicht mehr da ist, und zwar die Sünde der ganzen Welt. „Die Sünde" heißt es in der Einzahl, weil die aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgehenden zahllosen Einzelsünden der einzelnen Menschen die ganze Welt zu einer sündigen, der Verdammung verfallenen Welt machen.

Eine weitere, recht komplizierte Frage ist, in welcher Weise Christus nach der hier ausgesprochenen Vorstellung die Sünde „wegschafft". Die Antwort darauf hängt ab von der anderen Frage, aus welchem alttestamentlichen Gedankenkreise die Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes" herstammt. Freilich hängt sie ebensosehr ab von der Übersetzung des betreffenden Wortes „airein" („tragen" oder „wegnehmen"), da zwischen beiden Fragen eine innige Beziehung besteht. Nach alttestamentlicher bzw. altjüdischer Theologie gibt es nämlich zwei Wege oder Mittel, um die Sünde zu beseitigen. Das eine ist das stellvertretende Leiden oder „Tragen" der Sünde bzw. ihrer Strafe durch einen Gerechten. Demnach würde man bei unserem Satze an das 53. Kapitel des Propheten Isaias denken. Denn dort ist ja vom „Knechte Jahwes" die Rede, der selbst sündenlos, die Sünde seines Volkes bzw. deren Strafe auf sich genommen hat. Und er wird in seiner Geduld verglichen mit einem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird: „Wie ein Schaf, das vor seinen Scherern stumm bleibt, tat er seinen Mund nicht auf." Das „Lamm Gottes" würde Jesus also heißen wegen eben dieser großen Geduld in seinem stellvertretenden Leiden. Aber diese Auffassung will nicht ganz befriedigen, und zwar aus mehreren Gründen. Erstens ist nicht recht ersichtlich, warum der Täufer, wenn sein Gedanke auf Is. 53 zurückgeht, Jesus das „Lamm Gottes" nennt und nicht vielmehr den „Knecht Gottes". Denn so heißt er bei Isaias, während er dort mit einem Lamme nur nebenher verglichen wird. Zweitens steht bei Isaias das „Tragen" der Sünde bzw. der Sündenstrafe („unsere Krankheiten", „unsere Schmerzen") im Vordergrund und nicht das „Wegschaffen". Deshalb hat auch die Septuaginta hier nicht mit airein, sondern mit pherein übersetzt. Drittens legt der Ausdruck: „das Lamm Gottes", d. h. das von Gott selbst bestimmte und uns geschenkte Lamm, den Gegensatz nahe zu anderen Lämmern, die die Menschen auswählen zur Tilgung ihrer Sünden. Damit werden wir also auf einen anderen Ursprung des Ausdruckes „Lamm Gottes" verwiesen, nämlich auf den alttestamentlichen Opferritus. Es gibt ja nach alttestamentlicher Theologie noch ein zweites Mittel zur Beseitigung

der Sünde, das rituelle Opfer. Und das ist sogar das gewöhnliche, normale Mittel. Hierbei geschieht aber die Entsühnung nicht etwa dadurch, daß das Opfertier die Sünde „trägt" und durch sein stellvertretendes Leiden büßt. Dieser Gedanke liegt begreiflicherweise den alttestamentlichen Opfern durchaus ferne. Tatsächlich ist es auch nicht der Moment der Tötung des Opfertieres, wodurch die Sünde aufgehoben wird, sondern erst der folgende: die Besprengung des Altares mit dem Blute des getöteten Tieres. Die Tötung ist nur das Mittel, um des Blutes habhaft zu werden, nicht aber die eigentliche Sühnehandlung. Aber in dem Blute liegt das Leben des Tieres, und eben die durch die Besprengung des Altares vollzogene Darbringung dieses im Blute enthaltenen Lebens bringt erst die Deckung der Sündenschuld. So heißt es im Buche Leviticus (17, 11): „Denn das Leben des Leibes liegt im Blut, und ich habe es euch für den Altar bestimmt, damit ihr euch dadurch Sühne für eure Sünden erwirkt. Denn das Blut ist es, das Sühne durch das in ihm enthaltene Leben bewirkt." Welches alttestamentliche Opferlamm seinen Namen abgegeben hat für Christus, diese Frage löst der Evangelist Johannes selber, indem er in der Leidensgeschichte (19, 36) deutlich auf das Passalamm anspielt (vgl. Ex. 12, 46). Vergleiche ferner 1 Kor. 5, 7. Christus ist also „das Lamm Gottes", weil er das an Stelle der vielen von Menschen je und je gewählten Opferlämmer das uns von Gott selbst gegebene Opfer geworden ist und für uns so durch Vergießung seines Blutes „eine ewige Erlösung gefunden hat" (vgl. Hebr. 9, 12).

Trotzdem kann das Passalamm nicht das einzige Vorbild Christi, „des Lammes Gottes", gewesen sein. Is. 53 muß doch auch ebensoviel zu dieser Vorstellung beigetragen haben. Denn tatsächlich wurde dieses Kapitel nicht nur von den Evangelisten und den anderen Aposteln ganz allgemein auf Christus bezogen (Matth. 8, 17; Luk. 22, 37; 1 Petri 2, 22–25), sondern Christus selbst hat es auf sich angewendet (Joh. 12, 38), und besonders das dort vom „Lamme" Gesagte wurde auf ihn gedeutet (Apg. 8, 32). Wenn auch jene beiden alttestamentlichen Gedanken in ihrer äußersten Zuspitzung auseinanderlaufen, ja einander auszuschließen scheinen, so entstammen sie doch ein und derselben Wurzel und vermischen sich untereinander, wie ja auch für beide Arten der Beseitigung der Sünde, durch „Tragen" und durch „Wegschaffen" im Hebräischen ein und dasselbe Wort nasá verwendet wird. Eine Brücke zwischen beiden Gedanken bildet auch die Bedeutung des Sündenbockes am Versöhnungsfest: Aaron „soll den noch lebenden Bock herbeiholen". Aaron „stemme seine beiden Hände auf den Kopf dieses Bockes und bekenne über ihn alle Verschuldungen der Israeliten und alle Übertretungen, die sie sich irgendwie haben zuschulden kommen lassen. Er lege sie auf den Kopf des Bockes und lasse diesen durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste schaffen. So soll der Bock alle ihre Verschuldungen auf sich nehmen und in eine abgelegene Gegend tragen. Man soll ihn dann erst in der Wüste loslassen" (Lev. 16, 20–22). Dieser Bock muß also die Sünden der Menschen

„forttragen". Und ebensowenig als er selbst aus der Wüste zurückkehrt, kommen die Sünden wieder zurück. Wenn auch dieser Bock nicht eigentlich als Opfertier gilt, so ist doch andrerseits das freiwillige Auffichnehmen der Sünden der anderen Menschen durch den schuldlosen „Knecht Jahwes" auch ein Opfer, durch das jene Sünden beseitigt werden. Daß umgekehrt die Opfertiere des Alten Testamentes nicht stellvertretend die Sünde tragen können, liegt in der Unvollkommenheit der Opfer des Alten Testamentes. Tiere können keine ethische Handlung vollziehen, wie es eben das stellvertretende Tragen ist. Sie können nur stumm und ohne Selbstbewußtsein und Selbstentscheidung in den Tod gehen, so daß man das ihnen entrissene Leben Gott als Ersatz anbieten kann. Darum haben die Opfer des Alten Testamentes auch keinen eigenen inneren Wert, sondern sind nur Vorbilder des zukünftigen vollkommenen Opfers des Neuen Testamentes. Christus aber hat bewußt und freiwillig die Sünden der Welt auf sich genommen und für sie den Tod erlitten. Darum besitzt sein vergossenes Blut eine eigene innere unendliche Sühnekraft. So hat er beide in den zwei Prophezeiungen bzw. Vorbildern auseinanderlaufenden Gedanken zur Einheit gebracht und beide Prophezeiungen auf unendliche Weise erfüllt. Er ist also in jeder Beziehung „das Lamm Gottes" schlechthin, „das die Sünde der Welt auf sich nimmt und wegnimmt".

Hier drängt sich allerdings die Frage auf: Hat schon Johannes der Täufer diesen Ausspruch über Jesus getan oder hat nicht Johannes der Evangelist hier dem Täufer seinen eigenen Lieblingsgedanken zum voraus in den Mund gelegt? Es ist nämlich auffällig, wie oft der Apostel Johannes vom „Lamme" spricht. In der Apokalypse gegen dreißigmal! Freilich nicht er allein. Vergleiche außer den vorhin angeführten Stellen auch 1 Petri 1, 19. Konnte indes der Täufer sich auch schon so über Christus äußern? Ist doch sein sonst von dem kommenden Christus entworfenes Bild ein ganz anderes. Sein Nachfolger ist der Starke, der Gottes Zorngericht vollzieht, der seine Axt schon an die Wurzel der Bäume gelegt hat und die Wurfschaufel in der Hand trägt, um seine Tenne gründlich zu reinigen und die Spreu mit unauslöschlichem Feuer zu verbrennen (vgl. Matth. 3, 1 ff.). Paßt in dieses von dem finsteren Bußprediger entworfene Droh- und Schreckensbild „das Lamm Gottes", das durch seinen geduldigen Opfertod die Sünde der Welt tilgt? Trotzdem braucht man die Frage keineswegs zu verneinen. Denn Johannes der Täufer war nicht nur ein von Gott erleuchteter Prophet. Er kannte auch ohne Zweifel die Heilige Schrift, also auch das 53. Kapitel des Isaias. Er, der ferner sich so klar bewußt war, daß er „nur mit Wasser taufen", also nur das Bekenntnis der Sünde hervorlocken konnte, aber nicht imstande war, die Sünde auch wegzuschaffen, wußte auch ebensogut, daß diese Aufgabe erst seinem größeren Nachfolger zufiel, der „mit Heiligem Geiste" taufen würde. Dann war es aber ganz selbstverständlich, daß er sich auch seine Gedanken darüber machte, auf welche Weise Christus die Sünde wegschaffen werde.

Und ebenso selbstverständlich war es, daß er diese seine eigenen Gedanken anknüpfte an die bereits im Alten Testament vorhandenen Gedankengänge. Dann mußte aber sein Blick ganz von selbst auf das 53. Kapitel des Isaias fallen, das für seine eigenen Erwägungen wohl den Ausgangspunkt bildete. Von dem „Lamme" des Isaias war aber kein weiter Weg zu den Passalämmern hinüber, deren Bedeutung im Kultus der Juden so hervorragte. Es ist also wirklich eine zu rasche Behauptung, das „Lamm Gottes" sei gänzlich außerhalb des Gesichtskreises des Täufers gelegen. Daß er, dessen Hauptaufgabe darin bestand, die Wassertaufe zu spenden, also die Bußgesinnung seiner Zeitgenossen zu wecken, in seiner Volkspredigt nicht vom „Lamme Gottes" sprach, sondern von ganz anderen Dingen, ist wahrlich nicht zu verwundern. Das braucht ihn aber keineswegs gehindert zu haben, im Kreise seiner mit seinen Gedanken schon vertrauteren Schüler bei deren erstem Zusammentreffen mit Jesus auf diesen mit dem Finger zu weisen und freudig zu erklären: „Der da ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt." Also nicht Johannes der Evangelist hat diese Bezeichnung Jesu, obwohl sie später zu einem seiner Lieblingsausdrücke wurde, erfunden. Schon deshalb nicht, weil sie, wie oben gezeigt, längst vor Abfassung des vierten Evangeliums in der Christenheit gang und gäbe war. Sondern der Vorläufer Jesu ist es, der ihn mit diesem seine wichtigste Aufgabe kennzeichnenden Namen in die Welt eingeführt hat.

Bei der gleichen Gelegenheit erinnert der Täufer seine Zuhörer an jenes Wort, das er früher schon über seinen Nachfolger vorausgesagt und das auch der Evangelist im Prolog (Vers 15) schon erwähnt hat. Viel Kopfzerbrechen bereitet den Exegeten die Frage, wodurch jener, der nach dem Täufer kommt
30 oder wörtlich „hinter ihm dreinkommt", diesen schon „überholt hat". In der Form, in der dieses Wort im Prolog steht, könnte man das Perfekt mit Schanz (Johanneskommentar S. 102) als prophetisches Perfekt auffassen, da die Propheten gerne von einem zukünftigen Ereignis im Perfekt sprechen, um dessen absolut sichere Erfüllung hervorzuheben. Allein hier, wo die Hauptaussage im Präsens steht, das selbst futurische Bedeutung hat — „nach mir kommt (= wird kommen)" — und daran das Überholthaben im Relativsatz angeschlossen wird, ist diese Erklärung weniger wahrscheinlich. Man müßte es höchstens so auffassen: Es kommt einer nach mir, der mich alsbald überflügelt hat, weil er vor mir schon existierte. Der Täufer hätte also aus der ihm bekannten ewigen Existenz des in Christus erschienenen Logos den Schluß gezogen, daß er ihn notwendig bald überflügelt haben muß. Aber auch diese Auffassung erscheint etwas gezwungen. Es muß doch ein wirkliches Perfekt vorliegen, das sich auf etwas bereits Geschehenes bezieht. Die Wunder bei der Geburt Jesu, auf die einige ältere Erklärer hingewiesen haben, können allerdings nicht gemeint sein, da der Täufer davon kaum etwas wußte (vgl. nachher). Am allereinfachsten ist es, dieses bereits vergangene Ereignis in der Taufe Jesu zu sehen bzw. in dem, was dabei geschah. Welch große Bedeutung

Jesu Taufe gerade für die Erkenntnis des Täufers hatte, sagt dieser ja gleich selbst. Sie hatte aber eine ebenso große auch für Jesus. Denn durch sie erhielt er gleichsam die Messiasweihe (vgl. Band XI 1, S. 29ff.). Das Zeugnis aber, das Gott selbst ihm dabei gab: „Das ist mein geliebter Sohn, den ich auserwählt habe" (Matth. 3, 17), hat ihn von vornherein hoch über jeden Menschen und Propheten, auch über den Täufer, hinausgehoben. Für die Zuhörer des Täufers, die ja nicht bei der Taufe Jesu zugegen waren, hat diese Behauptung: „Es kommt einer hinter mir drein, der mich bereits überholt hat", allerdings nicht nur etwas Geheimnisvolles, sondern etwas geradezu
81 Paradoxes. Aber das ist gerade von ihm beabsichtigt. Auch der Täufer selbst kannte übrigens Jesus anfangs, d. h. vor dessen Taufe, noch nicht persönlich. Wohl wußte er, daß ein Größerer kommen wird, der mit „Heiligem Geiste taufen wird". Das ergibt sich aus Vers 33, wo er erzählt, welches Erkennungszeichen für den, „der mit Heiligem Geiste tauft", ihm von Gott angegeben worden sei. Soviel mußte er ja auch wissen, um seinen eigenen Beruf, der in der Wassertaufe bestand, zu verstehen. Aber wer der Kommende sei, wußte er nicht. Er hatte Jesus persönlich noch nie gesehen, wußte also auch kaum etwas von dessen wunderbarer Geburt und allen damals schon über ihn ergangenen Gotteszeichen. Daraus, daß der Täufer als Kind im Schoße seiner Mutter „aufhüpfte", folgt noch nicht, daß er schon damals eine ins einzelne gehende wunderbare Erleuchtung empfangen hat. Maria und Joseph und auch die andern beteiligten Personen hatten treu geschwiegen. Außerdem hatte der Täufer von frühester Jugend an sein Leben in der Einsamkeit der Wüste zugebracht (Luk. 1, 80), während Jesus ebenso einsam und verborgen in Nazareth aufwuchs, einer Verborgenheit, aus der er nur einmal im Tempel in Jerusalem kurz hervortrat. Erst bei der Taufe also sollte Johannes seinen großen Verwandten und dessen Bedeutung persönlich kennen lernen.

Wir würden nun erwarten, daß der Täufer nach dem Bekenntnis: „Auch ich kannte ihn nicht", fortfährt mit einem „Sondern auf die und die Weise lernte ich ihn später kennen". Das wäre der natürliche Gegensatz zu dem vorhergehenden Sätzchen. Statt dessen stellt er seinen eigenen Beruf in Gegensatz dazu, was uns nicht so recht logisch erscheinen will. Indes seine Zeitgenossen verstanden das besser. Der heilige Justinus läßt in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon diesen erzählen: „Wenn auch der Messias geboren ist und sich irgendwo aufhält, so ist er doch unbekannt und weiß selbst nicht von sich ... bis Elias kommt und ihn selbst salbt und allen bekannt macht." Daß Elias den verborgenen Messias erst seinem Volke bekannt machen muß, scheint auch nach anderen Zeugnissen der altjüdischen Literatur Volksmeinung gewesen zu sein (vgl. auch Joh. 7, 27). Gerade zu diesem Zweck also fühlte sich der Täufer angetrieben, mit seiner Wassertaufe aufzutreten, eine Aussage, wodurch er sich – nebenbei bemerkt – indirekt nun doch für den Elias erklärt (vgl. Vers 21). Da mußte Gott freilich auch dafür sorgen, daß er

selber Christus zur rechten Zeit kennen lernte. Das hat Gott auch getan.
Der Evangelist unterbricht hier den Bericht des Täufers mit dem feierlichen
32 Satz: „Und Johannes bezeugte und sagte ..." Es liegt ihm eben viel daran, seine Leser immer wieder auf die Bedeutung des Täufers als Zeuge Jesu hinzuweisen. Es heißt in dem Vers wörtlich: „Er verharrte in der Richtung auf ihn." Dadurch ist treffend das Schwebenbleiben der Taube ausgedrückt. Merkwürdigerweise sagt der Täufer nicht, bei welcher Gelegenheit er das gesehen. Die Vergleichung mit den Synoptikern stellt es jedoch außer Zweifel, daß es bei der Taufe gewesen ist. Sehr abwegig ist die Meinung mancher, der Evangelist habe die Taufe Jesu durch Johannes absichtlich verschwiegen, weil er nichts anführen wollte, was irgendwie geeignet gewesen wäre, den Täufer in einer über Jesus hervorragenden Stellung erscheinen zu lassen. Er läßt sie vielmehr einfach weg, weil er in seinem knappen Berichte nur das anführt, was unmittelbar zum Zeugnis des Täufers gehört. Hätte er jene Absicht gehabt, die die Kritiker ihm unterstellen, dann hätte er nicht so deutlich an die seinen Lesern durch die anderen Evangelisten und durch die mündliche Überlieferung längst bekannte Taufe Jesu erinnert. Der also, der den Täufer gesandt hatte, „mit Wasser zu taufen", hatte ihm schon längst, offenbar bei seiner eigenen Berufung, im voraus dieses Zeichen angegeben zur Erkennung dessen, der „mit Heiligem Geist tauft". Das war ja auch notwendig gewesen, um ihm seinen eigenen Beruf begreiflich zu machen. Über die Frage, wie sich dieser Bericht des vierten Evangeliums, nach dem der Täufer diese Erscheinung gesehen hat, zu den Berichten der Synoptiker verhält, nach denen Christus selber den Geist auf sich herabsteigen sah, und über den scheinbaren Widerspruch, daß der Täufer hier versichert, er habe Christus vor dieser
33 an die Taufe sich anschließenden Erscheinung noch gar nicht gekannt, während er nach Matthäus sich von vornherein weigerte, Jesus zu taufen, siehe den Matthäuskommentar (Band XI 1, S. 26 ff.). Es ist interessant zu beobachten, wie jeder Evangelist bei der Auswahl seines Erzählungsstoffes und bei dessen Darbietung sich von seinem besonderen Gesichtspunkt leiten läßt: Die Synoptiker wollen zeigen, was die Taufe für Jesus bedeutete; dem vierten Evangelisten kommt es lediglich auf die Wichtigkeit an, die sie für den Täufer hatte. Darum stellen beide denselben Vorgang so dar, daß eine kurzsichtige Erklärung auf Widersprüche stoßen möchte. Diese Beobachtung ist von Bedeutung zum Verständnis vieler anderer biblischen — und auch nichtbiblischen — Berichte.

34 Der Täufer schließt seine Rede mit der feierlichen Versicherung: „Ich selber habe es also gesehen und auch bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist." Er erinnert seine Zuhörer daran, daß er seither, d. h. seit er selbst diese Gewißheit über Jesus durch jene Offenbarung erhalten hat, nicht ermüdet ist, dieselbe auch stets wieder seinen Zuhörern zu verkünden. Natürlich haben diese die volle metaphysische Bedeutung jenes himmlischen Zeugnisses: „Das ist mein geliebter Sohn", damals noch nicht erfaßt. Der Täufer wohl selbst

nicht. (Siehe zu der langsamen Entwicklung dieser Erkenntnis bei den Aposteln Band XI 1, S. 217 ff.) Wenn der Evangelist die Versicherung des Täufers im griechischen Perfekt wiedergibt, so will er selbst damit ausdrücken, daß dieses Zeugnis des Täufers auch zu seiner Zeit noch weiter besteht und immer noch seine Bedeutung hat (vgl. Vers 15). Aus den letzten Worten des Täufers ergibt sich der selbstverständliche Schluß, daß zwischen der Taufe Jesu und dem Tage, an dem diese Worte gesprochen wurden, ein längerer Zwischenraum lag. Wodurch derselbe im Leben Jesu ausgefüllt war, erzählen die Synoptiker. Es sind die 40 Tage, die Jesus unter Gebet und Fasten in der Wüste zugebracht hat. Man hat sich also den bisherigen Gang der Ereignisse so vorzustellen: Nachdem Johannes angefangen hatte, seiner Berufung zum Bußprediger und Wassertäufer Folge zu leisten, hat er sich in seiner Predigt zunächst im wesentlichen darauf beschränkt, die Nähe des Reiches Gottes zu verkünden, ohne von seinem ihm selbst noch unbekannten Nachfolger viel zu sprechen. Daher war es auch möglich, daß die Volksscharen auf die Vermutung kamen, er sei selber der Messias, und daß schließlich das Synedrium sich zu seiner offiziellen Anfrage veranlaßt sah. Sofort nach der Taufe Jesu jedoch versäumte der Täufer keine Gelegenheit, sich in ähnlichen Worten wie Vers 26, 27, 30 vor seinen Zuhörern, d. h. hauptsächlich vor seinen eigentlichen Schülern, zu äußern. Ein merkwürdiges, von der Vorsehung aber nicht unbeabsichtigtes Zusammentreffen war es, daß gerade am Tage nach jener offiziellen Frage der Abgesandten aus Jerusalem und der darauf erfolgten feierlichen Ankündigung Jesu durch den Täufer dieser selbst sich am Jordan vor den Zuhörern des Täufers zeigte.

## *WIE JESUS SELBST SICH DEN ERSTEN FÜNF JÜNGERN OFFENBART. Kap. 1 Vers 35—51.*

(35) Am folgenden Tage stand Johannes wieder da und zwei von seinen Jüngern. (36) Da sagte er, seine Augen auf Jesus, während dieser dort umherwandelte, gerichtet: „Siehe da das Lamm Gottes.“ (37) Und die beiden Jünger hörten auf seine Rede und gingen hinter Jesus drein. (38) Als nun Jesus sich umwandte und sie ihm nachfolgen sah, da sagte er zu ihnen: „Was sucht ihr?“ Sie antworteten ihm: „Rabbi — das heißt in Übersetzung: ‚Meister‘ —, wo wohnst du?“ (39) Er sagte zu ihnen: „Kommt mit, und ihr werdet sehen.“ Sie gingen also mit ihm und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag hindurch bei ihm; es war ungefähr die 10. Stunde. (40) Andreas, der Bruder des Simon Petrus, war einer von den zweien, die das von Johannes gehört hatten und ihm nachgefolgt waren. (41) Dieser traf zuerst seinen Bruder Simon und sagte zu ihm: „Wir haben den Messias gefunden“ — was in Übersetzung „Christus“ heißt. (42) Er brachte ihn zu Jesus. Jesus blickte ihn an und sagte: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes; du wirst Kephas genannt werden“ — das bedeutet „Fels (enmann

= Petrus)". (43) Am folgenden Tag wollte er weggehen nach Galiläa. Da traf er den Philippus. Und Jesus sagte zu ihm: „Komm mit mir." (44) Philippus war aus Bethsaida, dem Heimatort des Andreas und Petrus. (45) Philippus traf den Nathanael und sagte zu ihm: „Der, von dem Moses im Gesetz und von dem die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden; nämlich Jesus, den Sohn Josephs, den Nazarethaner." (46) Da erwiderte ihm Nathanael: „Aus Nazareth soll etwas Gutes kommen können?" Philippus antwortete ihm: „Komm und sieh." (47) Jesus sah den Nathanael auf sich zukommen und machte über ihn die Bemerkung: „Das ist ein richtiger Israelit, in dem kein Falsch ist." (48) Nathanael sagte zu ihm: „Woher kennst du mich?" Jesus gab ihm zur Antwort: „Bevor Philippus mit dir sprach, sah ich dich (schon), als du unter dem Feigenbaum weiltest." (49) Nathanael erwiderte ihm: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels." (50) Jesus gab ihm zur Antwort: „Weil ich zu dir gesagt habe, ich hätte dich unter dem Feigenbaum gesehen, glaubst du. Du wirst noch größere Dinge sehen." (51) Und er sagte zu ihm: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und absteigen sehen."

Wie von Sekunde zu Sekunde das Licht wächst, nachdem einmal der erste Schimmer der Morgenröte sich am Himmel gezeigt hat und alsbald die Sonne in ihrem vollen Glanze erstrahlt, so ist es mit dem Offenbarwerden Jesu, nachdem der Täufer zum ersten Male so feierlich vor der Jerusalemer Gesandtschaft ihn angekündigt hat. Das will der Evangelist in diesem Abschnitt schildern. Kaum hat der Täufer die Gesandtschaft darauf aufmerksam gemacht, daß der, dessen Schuhriemen zu lösen er nicht würdig sei, bereits mitten unter ihnen stehe, da hat er am folgenden Tage schon Gelegenheit, auf das anwesende „Lamm Gottes" hinzuweisen. Und wiederum einen Tag darauf gewinnt dieser Hinweis die zwei ersten Jünger Jesu. Und nun beginnt Jesus sich selbst zu offenbaren. Schlag auf Schlag.

35 Am folgenden Tag also stand der Täufer wieder da, und zwei seiner Jünger. Es folgt daraus keineswegs, daß dies die beiden einzigen Menschen gewesen sind, die gerade beim Täufer weilten. Sie allein werden genannt, weil sie aus der Rede des Täufers sofort die Folgerung zogen. Diesmal heißt es nicht, Jesus sei auf den Täufer hinzugegangen, sondern nur, daß er „umhergewandelt" sei. Natürlich nicht ohne Absicht, wie es scheinen konnte. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Evangelist nicht wieder schreibt, er „er-
36 blickte Jesus" (Vers 29), sondern „er richtete seine Augen auf ihn, während er umherwandelte". Diese voll Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe auf Jesus gehefteten Augen des Täufers sprachen wohl noch lauter als sein Mund und gaben den kurzen Worten, mit denen er an seine gestrige Rede zurückerinnerte, einen deutlichen Kommentar. Und die beiden Jünger verstehen beides, die Worte und die Blicke, mit denen man etwas, was einem

tief in die Seele ging, zugleich mitzuteilen und zu verbergen sucht. Dasselbe Verlangen, aber auch die gleiche ehrerbietige Scheu, die aus den Augen ihres
37 bisherigen Meisters hervorleuchten, hat auch sie ergriffen. Darum „gingen sie hinter ihm drein". Wie von ungefähr, oder scheinbar nur, weil er Schritte
38 hinter sich hört, wendet sich Jesus um und sieht jetzt mit seinen leiblichen Augen die beiden ihm nachfolgen — als Gott hat er ja schon längst viel mehr gesehen. Ein seliges Erschrecken schließt den beiden Johannesjüngern den Mund, so daß sie es nicht wagen, ein Wort zu sprechen oder eine Bitte zu äußern. Aber Jesus hilft ihnen: „Was sucht ihr?" — „Rabbi, wo wohnst du?" Es ist eine Frage der Verlegenheit. Da sie ihn ja selber vor sich stehen haben, brauchen sie nicht erst nach seiner Wohnung zu fragen, als wollten sie
39 bloß später einmal gegebenenfalls einen Besuch bei ihm machen. — „Kommt mit, und ihr werdet sehen." „Ihr werdet sehen, wo ich wohne." Und noch viel mehr werdet ihr sehen. Das, was ihr sucht, werdet ihr sehen, den Sohn Gottes, das ewige Leben, das „geschaut und mit Händen getastet zu haben" (1 Joh. 1, 1) noch nach Jahrzehnten die selige Erinnerung des heiligen Johannes bleibt. „Sie gingen also mit und sahen, wo er wohnte", schreibt der Evangelist mit derselben Zurückhaltung wie oben (Vers 37). Nebenbei bemerkt, ist hier natürlich nicht von der ständigen Wohnung Jesu die Rede, sondern das griechische Wort heißt oft so viel als „logieren". Daß sie wirklich heute schon mehr gesehen haben, als „wo er wohnte", verrät die folgende Bemerkung des Evangelisten: „und sie blieben jenen Tag hindurch bei ihm". Er weiß noch genau die Stunde jenes denkwürdigen Ereignisses. Die zehnte Stunde ist nachmittags 4 Uhr. (Über die Stundenzählung vgl. Band XI 2, S. 173). Daß er „ungefähr" sagt, ist nicht zu verwundern (vgl. 19, 14). Die Alten besaßen noch keine Taschenuhren.

Diese ganze Begebenheit ist so fein geschildert, mit einer solchen verhaltenen inneren Glut, daß über den, der sie erlebt und geschildert hat, kein Zweifel bestehen kann: Es ist der Evangelist selber. Der ganze Vorgang ist auch so charakteristisch für die Art Jesu, die er ja auch jetzt noch beibehalten hat: Auf eine unaufdringliche, scheinbar zufällige Weise bietet er den Menschen die Gelegenheit, ihn zu suchen; freundlich kommt er dem Suchenden entgegen und ermuntert ihn: „Komm, und du wirst sehen", und wer der Einladung Folge leistet, findet noch viel mehr, als er erwartet hat.

40 Es ist merkwürdig, wie der Evangelist den Leser zwar umständlich bekannt macht mit dem einen der beiden glücklichen Jünger des Täufers, den andern jedoch vollständig im dunkeln läßt. Und doch hat er ihn bereits verraten. Es ist ja das eine eigene Zartheit des heiligen Johannes, daß er stets seine besonders nahen Beziehungen zu Christus verschweigt bzw. die Person nicht nennt, die diese Beziehungen gehabt hat (vgl. 13, 23 ff.; 18, 15 ff.; 19, 26; 20, 2 ff.; 21, 7 20). Manche glauben allerdings, schon aus Vers 41 einen unmittelbaren Schluß auf die Person dieses anderen Jüngers ziehen zu
41 können. Dort heißt es ja immerhin etwas sonderbar: „Dieser (Andreas)

fand zuerst seinen Bruder Simon." Im Griechischen kann dieses „zuerst" sowohl adverbial als auch prädikativ gebraucht sein. Das heißt man kann es auf das Verbum beziehen: Das Finden war seine erste Handlung. Dann würde man freilich erwarten, daß noch von einer zweiten Handlung des Andreas berichtet wird, was nicht der Fall ist. Oder das „zuerst" gehört zu Simon: „Er fand als ersten seinen Bruder Simon." Dann möchte man meinen, daß er alsbald noch einen zweiten gefunden habe, was wiederum nicht der Fall ist. Außerdem wird darauf aufmerksam gemacht, daß das griechische „idios" eigentlich „der eigene" heißt, der, der einem persönlich gehört im Gegensatz zu anderen Besitzern. Also: Andreas fand „seinen eigenen Bruder" im Gegensatz zu dem Bruder eines anderen. Nun haben ferner eine Anzahl Handschriften statt proton — protos. Das würde heißen: Andreas fand als erster seinen eigenen Bruder Simon. Der notwendig zu denkende Gegensatz wäre dann: Als zweiter hat jener ungenannte Jünger seinen eigenen Bruder gefunden. Nun stehen in sämtlichen vier Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff.; Mark. 3, 16 ff.; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13) an der Spitze jeweils zwei Brüderpaare, nämlich Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, wie ja auch nach der synoptischen Erzählung diese beiden Brüderpaare die ersten waren, die gemeinsam zum eigentlichen Apostolate berufen worden sind (Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff.; Luk. 5, 1 ff.). Johannes hätte also in seiner Bescheidenheit nicht nur seinen eigenen, sondern auch den Namen seines Bruders verschwiegen bei dem Bericht über die ersten Bekannten Jesu, und er hätte doch andrerseits absichtlich so geschrieben, daß der scharfsinnige Leser es erraten mußte. Aber hier hat wohl doch der eigene Scharfsinn die Exegeten zu weit geführt. Denn eine derartige Bescheidenheit des Evangelisten würde schon fast den Eindruck einer Versteckensspielerei machen. Tatsächlich hat auch das griechische Wort idios nicht nur im Neuen Testament, sondern auch bei hellenistischen Schriftstellern und in den Papyri sowie in griechischen Inschriften oftmals einfach nur den Sinn von unserem „sein", wobei der ursprüngliche Gegensatz zu einem andern gänzlich verschwunden ist. Die auch sonst zuverlässigeren Handschriften, die nicht „als erster", sondern „zuerst" haben, werden also gewiß im Rechte sein. Und dieses logisch etwas ungenaue „zuerst" will nur den Gegensatz bilden zu den andern ebenfalls Hinzugekommenen, wenn sie auch nicht durch Vermittlung des Andreas den Weg zu Christus gefunden haben.

Andreas trifft also seinen Bruder Simon. Da bisher stets der Tag angegeben war, möchte man auch hier fragen, wann er ihn getroffen hat. Und nach dem abermaligen „am folgenden Tage" (Vers 43) müßte man annehmen, daß es noch am selben Tage geschah, an dem er selbst bei Jesus in dessen Quartier geweilt hatte. Denn dieses „am folgenden Tage" scheint doch der vorhergehenden gleichen Angabe von Vers 35 zu entsprechen. Allein das ist kaum möglich. Denn mit der Angabe des Zeitpunktes in Vers 39 — 4 Uhr nachmittags — ist natürlich nicht die Dauer ihres Aufenthaltes bei

Jesus gemeint, sondern die Zeit ihres Zusammentreffens mit ihm oder ihrer Ankunft in seinem Quartier. Wenn sie aber von 4 Uhr nachmittags an „jenen Tag hindurch" bei ihm geblieben sind, ja nach der durchaus naheliegenden Annahme alter und neuer Erklärer auch noch die Nacht hindurch — denn auch die gehört ja zur Gesamtdauer jenes Tages —, so konnte Andreas seinen Bruder frühestens erst am folgenden Tage treffen. Ja, das Fehlen des sonst stets wiederholten „am folgenden Tag" in Vers 41 läßt sogar vermuten, daß es nicht einmal gleich am folgenden Tag war, allerdings ohne Zweifel auch nicht viel später. Die Angabe aber in Vers 43 will nur sagen: „Am Tage, nachdem Andreas Jesus den Simon zugeführt hatte." Die einzelnen Ereignisse sind sich also nicht Tag auf Tag gefolgt. Der Evangelist will sie auch nicht in ein künstliches Zeitschema hineinzwängen, wie manche meinen. Aber das ist allerdings seine Absicht, zu zeigen, wie rasch nunmehr das Offenbarwerden Jesu von Stufe zu Stufe voranschreitet. Deshalb unterläßt er es nicht, an den Punkten, wo das besonders deutlich hervortritt, darauf hinzuweisen (vgl. „am dritten Tage" in Kap. 2 Vers 1).

Andreas also traf seinen Bruder Simon — ob oder daß er ihn direkt aufgesucht habe, ist in dem griechischen Wort nicht ausgedrückt — und sagte zu ihm: „Wir haben den Messias gefunden." Was ein solches Finden für einen Juden der damaligen Zeit, erst recht für einen Johannesjünger bedeutete, können wir uns kaum mehr vorstellen. Das war es also gewesen, was sie an jenem denkwürdigen Nachmittag und Abend in Jesu Quartier „gesehen" hatten. Es paßt ganz zu dem Charakter des Simon, daß dieser, ohne ein Wort zu sagen, offenbar sogleich eiligen Schrittes mitgeht zu Jesus (vgl. Matth. 14, 28; Joh. 21, 7). Jesus offenbart sich sofort als den, dessen wissendes Auge sowohl in die Geheimnisse der Seele, als auch in die der
42 Zukunft dringt. Er blickte ihn an und sprach: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes." Ohne Zweifel will der Evangelist das nicht so verstanden haben, als ob Andreas seinen Bruder erst vorgestellt habe. Sondern aus eigenem übermenschlichem Wissen kennt Jesus seinen ganzen Namen, und nicht nur den Namen, sondern seine ganze Person. (Über den anderen Vatersnamen: „Sohn des Jonas", siehe zu Matth. 16, 17 Band XI 1, S. 235.) Aber Jesus weiß noch mehr: „Du wirst Kephas genannt werden, d. h. der Fels (enmann)." „Du wirst genannt werden." Also erst später. Tatsächlich wurde ja Petrus im gewöhnlichen Verkehr nicht nur zu Lebzeiten Christi, sondern noch lange darüber hinaus mit „Simon" angeredet. Denn Petrus sollte überhaupt kein persönlicher Beiname sein, etwa gar als Kennzeichnung seines felsenfesten Charakters (vgl. Band XI 1, S. 246). Sondern Jesus sagt ihm in noch geheimnisvollen Worten voraus, welch wichtiges Amt er im neuen Gottesreich auf Erden innehaben werde.

43 Am Tage nach dem Bekanntwerden mit Petrus machte sich Jesus auf den Weg, um sich nach Galiläa zu begeben. Daß das in Begleitung der neu gewonnenen Jünger geschah, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. „Da

traf er den Philippus." Diesmal ist es Jesus selbst, der den Philippus zur
44 Nachfolge auffordert. Die beigefügte Bemerkung über die Heimat des Philippus soll sowohl erklären, warum Jesus gerade ihn, den guten Bekannten der beiden Jünger, aufforderte, mitzugehen, als auch, warum Philippus sich ohne Schwierigkeit der Reisegesellschaft anschloß. (Über Bethsaida siehe
45 Band XI 2, S. 282.) Bald vermehrt sich diese Gesellschaft. „Philippus traf den Nathanael." Das wird wohl kein zufälliges „Treffen" gewesen sein. Mit Recht weisen die alten Exegeten auf den großen Eifer der ersten Jünger hin, auch andere Jesus zuzuführen. So war es ja auch noch in der Urkirche. Und so sollte es immer sein. Wer Christus wirklich kennt und ein persönliches Verhältnis zu ihm hat, dem muß es Herzenssache sein, möglichst viele für ihn zu gewinnen und das apostolische Werk nicht bloß den dazu aufgestellten Amtspersonen zu überlassen. Freilich war man auch umgekehrt in späteren Zeiten — und vielleicht ist es auch jetzt noch zum Teil der Fall — in kirchenamtlichen Kreisen etwas zu mißtrauisch gegen die apostolische Betätigung der Laien. Nicht nur deshalb, weil die Laienmissionare tatsächlich es manchmal in ihrem Übereifer etwas an Klugheit mangeln lassen und manche von ihnen auch gerne zu einseitig ihre persönlichen religiösen Erfahrungen zur allgemeingültigen Regel machen wollen. Sondern man fürchtete wohl auch, es könne ihnen an der in manchen Dingen schwierigen dogmatischen Korrektheit fehlen. Aber schließlich nimmt Gott der Herr einmal kein Theologieexamen ab, sondern prüft das Herz. Und die eine oder andere dogmatische Unkorrektheit wird sich je nach Bedarf schon selber korrigieren.

Wenn der Evangelist den Philippus ohne Bedenken Jesus den „Sohn Josephs" nennen läßt, so schließen ältere und neuere Kritiker doch ganz falsch daraus, daß „das sich mit der Meinung des Evangelisten decken wird". Ebensowenig wie Jesus selbst hat auch der Evangelist hier oder sonst, wenn die Leute von Jesus als dem Sohne Josephs sprechen (vgl. 6, 42), einen Grund, diese allgemeine Volksmeinung (vgl. Luk. 3, 23) ausdrücklich zu korrigieren. Er konnte voraussetzen, daß der wahre Sachverhalt seinen Lesern aus den synoptischen Berichten zur Genüge bekannt war, was die Kritiker ja auch von dem Manne, der den Prolog geschrieben hat, hätten voraussetzen dürfen. Daß natürlich Philippus und die ersten Jünger nach dem damaligen Stand ihrer Kenntnisse diese Volksmeinung vorerst noch teilten, ist nicht zu verwundern.

Im Vergleich mit dem freudebewegten Ausruf des Andreas (Vers 41) klingt die Belehrung, die Philippus dem Nathanael erteilt, ein bißchen schulmeisterlich. Etwas schwerfällig scheint der gute Philippus ja gewesen zu sein (vgl. Joh. 6, 5 7; 14, 8 9). Es war aber auch schon notwendig, dem Nathanael das Zeugnis des Moses und sämtlicher Propheten vorzuführen. Denn
46 nicht einmal so wollte er glauben: „Aus Nazareth soll etwas Gutes kommen können?" Woher Nathanael diese Abneigung gegen Nazareth hatte, ist nicht gesagt. Vielleicht zum Teil deshalb, weil er selbst aus Kana stammte (21, 2),

das nur 14 Kilometer nördlich von Nazareth lag. Nachbarn sind ja oft nicht gut aufeinander zu sprechen. Aber das allein genügt noch nicht als Erklärung dieses verächtlichen Wortes, zumal doch Nathanael sonst ein gutmütiger Mann gewesen ist. Das Benehmen der Nazarethaner gegen Jesus zeugt ja von einer recht giftigen und rohen Gemütsart (vgl. Luk. 4, 16ff.; Matth. 13, 53ff.; Mark. 6, 1ff.). Sonst wissen wir freilich nichts Näheres über sie. Auf alle Fälle aber scheint Nazareth, wie wir heutzutage sagen würden, ein „recht verrufenes Nest" gewesen zu sein. Und merkwürdig: In diesem verrufenen Nest wollte Jesus aufwachsen und den weitaus größten Teil seines Erdenlebens zubringen. Das mag manchem Seelsorger zum Troste dienen, der auch in einer ähnlichen Gemeinde sich als Verbannter vorkommt. Aber auch manche andere mögen sich daran aufrichten, die das Schicksal in einer mißgünstigen und übelwollenden Umgebung festhält. Wer da ein schönes Familienleben führt, der lebt doch wie Jesus, Maria und Joseph wie in einer Oase in der Wüste.

„Komm und sieh", lautet die gelassene Antwort des Philippus auf den Einwand des Nathanael. Er fühlt sich seiner Sache absolut sicher. Die persönliche Kenntnisnahme wird alle Zweifel und Bedenken besser beheben als lange Diskussionen. „Komm und sieh." Ein sehr guter Rat, besonders auch an solche, die in unüberwindlichen Vorurteilen gegen die katholische Kirche und ihre Lehre aufgewachsen sind. Wiederum offenbart Jesus sein übermenschliches Wissen. (Über das Wissen und Nichtwissen Jesu siehe Band XI 1, S. 28ff.). Während Nathanael zu ihm herankommt und sich bereits in
47 Hörweite befindet, äußert er sich laut über ihn zu seinen Begleitern: „Das ist ein richtiger Israelit, in dem kein Falsch ist." Diese Bemerkung soll natürlich keineswegs die Offenheit und Geradheit ohne Falsch und Hinterlist als den Wesenszug der Israeliten bezeichnen. Eine solche Charakterisierung des Volkes würde schon ziemlich schlecht auf dessen Stammherrn Jakob = Israel passen. Der Zusatz: „in dem kein Falsch ist", ist nicht eine Näherbestimmung zu dem Substantiv Israelit, sondern zu dem dazu gehörenden Adjektiv „ein wahrer" oder „ein richtiger". Jesus will also betonen: Nathanael ist ein echter unverfälschter Israelit. Ob das ein Lob oder einen Tadel bedeutet, ist ebensowenig gesagt, als damit die Eigenschaften eines wahren Israeliten genannt werden. Wir wissen auch nicht, warum Jesus den Nathanael so charakterisiert hat. Auf alle Fälle aber hat er dadurch einen neuen Beweis seiner Kenntnis von sogar gänzlich ihm fernstehenden und natürlicherweise unbekannten Personen gegeben, und man kann sich denken, welchen Eindruck das auf die eben gewonnenen Jünger gemacht haben muß.
48 Auch Nathanael ist ganz betroffen. „Woher kennst du mich?" Nathanael merkt in seiner Verlegenheit nicht, daß er durch diese naive Frage eigentlich die eben über ihn ausgesprochene Charakteristik durchaus bestätigt. Man darf nun die Antwort Jesu nicht, wie es die griechische Wortstellung bei oberflächlicher Lektüre nahelegt, übersetzen: „Bevor Philippus mit dir sprach, als

du unter dem Feigenbaume weiltest, sah ich dich." Das „als du ..." gehört nicht zu dem „sprechen", sondern zu dem „ich sah dich". Denn das Auffällige liegt nicht darin, daß Philippus den Nathanael unter einem Feigenbaum gesprochen, Jesus aber diesen schon vorher an irgend einem Ort gesehen hat, sondern daß er ihn an einem ganz bestimmten Ort, wo er ganz allein und ohne Zeugen weilte, gesehen, also ohne Zweifel auch sein dortiges Tun und Denken durchschaut hat (vgl. auch Vers 50). Was Nathanael unter dem Feigenbaum getan, bleibt sein und Jesu Geheimnis. Es wird kaum etwas Böses gewesen sein. Die alten Schriftgelehrten liebten es, im Schatten der Bäume das Gesetz zu studieren. Vielleicht hat in ähnlicher Weise auch Nathanael kurz vor seinem Zusammentreffen mit Philippus unter jenem Feigenbaume über das Kommen des Messias nachgedacht und sich danach gesehnt. Auf alle Fälle ist es irgend ein tiefgreifendes seelisches Ereignis, an das Jesus ihn erinnert. Denn erst so wird der völlige Umschlag seiner bisherigen zweifelnden Zurückhaltung in diese hell aufflammende Begeisterung ganz ver-
49 ständlich: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels." Natürlich faßt er die Sohnschaft Gottes nicht in ihrer metaphysischen Bedeutung auf. Das ergibt sich schon aus seinem folgenden Ausruf, der durch seine Stellung hinter dem ersten diesen noch überbieten soll: „Du bist der König Israels." Ganz Israel ist ja nach dem Alten Testament Gottes Sohn (Hos. 11, 1), erst recht seine Könige und Führer (Ps. 2, 7; 82, 6 u. a. O.). Ganz besonders also paßt diese Benennung auf den Messiaskönig. Daher auch der Artikel: „Du bist der Sohn Gottes." Den folgenden Satz Jesu braucht man nicht, wie viele es tun, als Frage der Verwunderung aufzufassen.
50 Er ist vielmehr einfache Konstatierung einer Tatsache (vgl. 20, 29). „Du glaubst schon, weil ich dir das gesagt habe." „Du wirst noch größere Dinge
51 sehen." Die nächsten Worte sind, obwohl Jesus noch zu Nathanael spricht, an alle Anwesenden gerichtet. Sie erinnern so deutlich an den Traum Jakobs (Gen. 28, 12), daß diese Erinnerung ohne Zweifel von Jesus beabsichtigt ist. In dem Traum Jakobs sind die auf- und absteigenden Engel ein Bild des göttlichen Schutzes, der über Jakob walten wird (Gen. 28, 15). Hier sollen sie den beständigen und innigen Verkehr Jesu mit seinem himmlischen Vater darstellen und die ihm aus diesem Verkehr zufließenden Wunderkräfte. Daß die Engel auch in Wirklichkeit seine Wundertaten vermitteln, ist damit nicht gesagt, da sie ja bildlich verwendet sind. Noch weniger ist mit manchen Exegeten an die in den Evangelien erwähnten Engelserscheinungen zu denken (z. B. am Ölberg und nach der Auferstehung). Denn jene Erscheinungen werden ja von den Anwesenden gar nicht gesehen, und zudem haben sie sich nur ausnahmsweise ereignet, während hier von einem beständigen Auf und Ab der himmlischen Geister die Rede ist. Jesus will also sagen: Ihr werdet bald Zeugen sein von noch größeren Offenbarungen meiner „Herrlichkeit" (vgl. 1, 14; 2, 11), die sich nicht nur in der Bekundung übernatürlichen Wissens, sondern durch staunenswerte göttliche Machttaten erweisen wird.

(Zu dem Ausdruck Amen = Wahrlich, der bei Johannes stets in der Verdoppelung gebraucht wird, siehe Band XI 1, S. 55 und 86.)

Da die vor Nathanael gewonnenen Jünger Jesu alle später zu den Aposteln gehört haben, ist das von vornherein auch von Nathanael zu erwarten. Überdies wird er bei dem wunderbaren Fischfang nach der Auferstehung des Herrn unter den sieben daran beteiligten Aposteln ausdrücklich genannt (Joh. 21, 2). Nun stehen die ersten fünf Jünger (einschließlich Jakobus, den Bruder des Johannes) in sämtlichen Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff.; Mark. 3, 16 ff.; Luk. 6, 14; Apg. 1, 13) vor den andern Aposteln, und zwar Philippus stets an der fünften Stelle. Demnach ist zu erwarten, daß der sechste in der Reihenfolge Nathanael sein werde. Aber der Name Nathanael findet sich überhaupt in keinem der vier Verzeichnisse. Dafür steht in den drei Verzeichnissen der synoptischen Evangelien an sechster Stelle Bartholomäus. Nur in der Apostelgeschichte hat den sechsten Platz Thomas, und nach ihm kommt erst an siebter Stelle Bartholomäus. Thomas kann nun nicht mit Nathanael identisch sein, da er Joh. 21, 2 neben diesem genannt wird. Also werden wir den Bartholomäus mit Nathanael gleichzusetzen haben. Bei ihm ist der Doppelname um so weniger verwunderlich, als Bartholomäus ja ein Vatersname ist = Sohn des Tholmaj. Ohne Zweifel hat er aber auch einen eigenen Namen gehabt, und der lautete eben Nathanael.

Es finden sich also in den Evangelien drei verschiedene, und zwar in mehrfacher Hinsicht einander widersprechende Fassungen von der Berufung der Jünger Jesu. Die eine Fassung ist die des Johannes. Das hier Erzählte hat sich geraume Zeit vor der Gefangennahme des Täufers zugetragen (vgl. 3, 23 ff.; 4, 1). Nach Matth. 4, 18 ff. und Mark. 1, 16 ff. wurden die ersten vier Jünger (Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus) am See Genesareth von dem am Ufer weilenden Jesus von ihrer Arbeit weggerufen, und zwar erst nach der Gefangennahme des Täufers und zu Beginn der galiläischen Tätigkeit Jesu (Matth. 4, 12 ff.; Mark. 1, 14 15). Lukas endlich läßt sie erst in einem noch späteren Zeitpunkt, als Jesus bereits mitten in seiner galiläischen Tätigkeit sich befand, nämlich nach dem wunderbaren Fischfang, „alles verlassen und ihm nachfolgen" (Luk. 5, 1 ff.). Diese Widersprüche in der Darstellung können aber bei dem, der sich der schriftstellerischen Art der Evangelisten bewußt ist (vgl. die häufigen Hinweise darauf in Band XI), keineswegs ernste Bedenken erregen. Man muß sich stets vor Augen halten, daß keiner der vier Evangelisten die Absicht hat, eine eigentliche, dem Gang der Ereignisse folgende Geschichte des Lebens Jesu zu schreiben, wie wir gerne fälschlich annehmen. Sondern jeder hat aus der Fülle der Begebenheiten diejenigen herausgewählt, die ihm geeignet schienen, um sie zu einem seinen besonderen katechetischen Zwecken entsprechenden Gesamtbild von Jesus zu verwenden. Aus demselben Grunde haben sie aber gelegentlich nicht nur eine Begebenheit weggelassen, die mit einer anderen, von ihnen erzählten Ähnlichkeit hatte, sondern sie flochten auch unter Umständen wichtige Züge aus der weggelassenen

Begebenheit in die von ihnen berichtete hinein. Johannes, der auch sonst deutlich seine Absicht verrät, die drei Synoptiker zu ergänzen, berichtet als einziger von der der galiläischen Wirksamkeit Jesu vorausgehenden und mit der des Täufers parallel laufenden Tätigkeit Jesu in Jerusalem und Judäa (2, 12 bis 4, 3). Deshalb erzählt er auch ausführlich von der ersten Begegnung Jesu mit seinen ersten Jüngern. Die stellt er aber schon ganz wie eine Berufung dar, was sie ja in gewissem Sinne auch schon gewesen ist. Ebenso spricht er von jetzt an von den Jüngern als den ständigen Begleitern Jesu in der gleichen Weise, wie die Synoptiker das von der späteren Zeit tun. Dem Matthäus (und mit ihm Markus), der gleich nach der Taufe und Versuchung Jesu zu dessen galiläischer Tätigkeit übergeht, kommt es darauf an, zu zeigen, daß Jesus von Anfang an in Galiläa von Jüngern begleitet war, und wie er diese gewonnen hat. Deshalb erzählt er jene Begebenheit am See Genesareth, wo Jesus die ihm schon bekannten Vier, die bei Gelegenheit jeweils wieder sich ihrer weltlichen Berufstätigkeit zu widmen pflegten, von ihrem Schiffe wegrief. Daß sie Jesus schon bekannt waren, übergeht er dabei. Andrerseits stellt auch er jenen Vorgang wie eine Berufung dar und nimmt so schon voraus, was endgültig erst nach dem großen Fischwunder und der daran geknüpften Verheißung des Herrn an Petrus (Luk. 5, 10) geschehen ist. Erst seit dort haben sich die Jünger, die bisher zwischen der Ausübung ihres Fischerberufes und der Nachfolge Jesu geteilt waren, ausschließlich dieser letzteren Aufgabe gewidmet. Das berichtet Lukas, der sich die Erwähnung von Jüngern Jesu überhaupt bis dahin aufgespart hat.

## *BEGINN DER TÄTIGKEIT JESU (bis zum Laubhüttenfest des folgenden Jahres). Kap. 2 Vers 1 bis Kap. 4 Vers 54.*

### *DIE HOCHZEIT ZU KANA. Kap. 2 Vers 1—11.*

(1) Und am dritten Tage fand eine Hochzeit statt zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war auch dabei. (2) Auch Jesus und seine Jünger waren zur Hochzeit eingeladen. (3) Als nun der Wein ausging, sagte die Mutter Jesu zu ihm: „Sie haben keinen Wein mehr.“ (4) Jesus antwortete ihr: „Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ (5) Da sagte seine Mutter zu den Aufwärtern: „Was er euch sagt, das tut.“ (6) Es waren aber dort sechs steinerne Wasserkrüge aufgestellt zum Zweck der bei den Juden üblichen Reinigung, deren jeder zwei bis drei Maß faßte. (7) Jesus sagte zu ihnen: „Füllet die Krüge mit Wasser.“ Und sie füllten sie bis zum Rand. (8) Hierauf sagte er zu ihnen: „Schöpfet jetzt und bringet es dem Speisemeister.“ Und sie brachten es ihm. (9) Als aber der Speisemeister von dem zu Wein gewordenen Wasser gekostet hatte und nicht wußte, woher er kam — die Auf-

wärter aber, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es —, da rief der Speisemeister den Bräutigam herbei (10) und sagte zu ihm: „Jedermann stellt zuerst den guten Wein auf, und wenn sie trunken geworden sind, den geringeren. Du hast den guten Wein bis zuletzt aufgehoben." (11) Damit machte Jesus den Anfang seiner Wunderzeichen in Kana in Galiläa und offenbarte so seine Herrlichkeit. Und seine Jünger glaubten an ihn.

Alsbald schon bot sich den eben gewonnenen Jüngern eine Gelegenheit, „den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und absteigen zu sehen". Ja, sie bot sich auch für Jesus sozusagen unerwartet und
1 gar nicht dem Programm entsprechend. „Am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa." Wo dieses Kana lag, ist eine bis heute noch nicht entschiedene Frage. Die Neueren suchen es zum Teil in dem 14 Kilometer nördlich von Nazareth gelegenen Kirbet Kana. Andere in dem etwa 7 Kilometer nördlich von Nazareth liegenden Kefr Kenna, einem an einem Hügel angebauten Dorf von etwa 1000 Einwohnern, das aber nach den bis zum Gipfel des Hügels sich hinaufziehenden Ruinen zu schließen früher bedeutend größer gewesen sein muß. Die Angaben alter Schriftsteller, insbesondere des heiligen Hieronymus, über die Lage Kanas passen tatsächlich besser auf diesen auch durch die Tradition bevorzugten Ort, an dem schon in der Zeit der Kreuzzüge eine Kirche an das dort geschehene Wunder erinnerte. Ferner ist in diesem Falle sowohl die Gegenwart der Mutter Jesu bei der Hochzeit, als auch besonders die Weglänge, die Jesus mit den Jüngern in der kurzen Zeit zurücklegen mußte (siehe nachher), leichter zu verstehen. Manche Neuere glauben sogar, schon eine halbe Stunde nördlich von Nazareth auf dem Wege nach Kefr Kenna den Ort unserer Geschichte finden zu können, da wo jetzt noch die Quelle Ain Kana sprudelt.

„Am dritten Tage" fand die Hochzeit statt. Die Zählung geschieht in gleicher Weise wie Luk. 13, 32; Matth. 16, 21 (u. a. O.), so daß also zwischen dem Ausgangspunkt der Zählung und dem angegebenen Ereignis zwei Nächte liegen. Die Frage ist, von welchem Ausgangspunkt an die Tage gerechnet sind. Natürlich von den unmittelbar vorhergehenden 1, 43 ff. erzählten Begebenheiten an. An jenem Tage hat sich ja Jesus auf den Weg gemacht nach Galiläa und dann den Philippus und hierauf den Nathanael gefunden. Aber eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich bei dieser Rechnung. Wo immer man sich den örtlichen Ausgangspunkt der Reise am Jordan denkt und wie immer man auch den Weg sucht, den Jesus mit seinen neuen Jüngern eingeschlagen hat, mußte er doch, falls er am dritten Tag abends noch rechtzeitig zu dem Hochzeitsmahl ankommen wollte, 90–100 Kilometer zurücklegen, also pro Tag 30 Kilometer oder eher noch etwas darüber. Nun bedeutet das allerdings für die damalige Zeit, wo man an Fußreisen gewohnt war, nichts Außerordentliches. 30 Kilometer pro Tag ist sogar das Gewöhn-

liche für solche Reisen. Nach römischem Recht wurde einem, der zu einem Gerichtstermin in die Stadt kommen sollte, eine dieser Gewohnheit entsprechende Frist eingeräumt. Der Geschichtsschreiber Prokop, der im 6. Jahrhundert n. Chr. den Belisar auf seinen Kriegszügen begleitete, setzt bei seinen zahlreichen Angaben von Entfernungen nach Tagereisen Märsche von 37 Kilometer voraus. Aber es ist gar nicht gesagt, daß Jesus schon am ersten Tage der Hochzeitsfeierlichkeiten, die sieben Tage in Anspruch nahmen, zugegen war und das Wunder wirkte. Denn der Wein wird doch kaum am ersten Tage schon ausgegangen sein. Ebenso wäre es durchaus möglich, daß Jesus nicht schon am Tage seiner Abreise den Nathanael getroffen hat, sondern erst später unterwegs. Das alles sind Fragen, die an sich für uns ebenso unwesentlich sind, wie der Evangelist sie für unwesentlich gehalten hat. Sie werden hier auch nur erwähnt für allzu kritische oder allzu ängstliche Gemüter, die überall glauben den Evangelisten auf die Finger sehen zu müssen, ob das, was sie schreiben, auch wirklich so gewesen sein kann. (Über israelitische Hochzeiten siehe Band XI 1, S. 138.)

Aus der Bemerkung des Evangelisten: „die Mutter Jesu war auch dabei", und nicht „war eingeladen" und noch mehr aus der persönlichen Sorge, mit der sie sich des Wirtschaftlichen annimmt, wird man mit Recht schließen, daß sie nicht eine gewöhnliche Eingeladene, sondern eine mütterliche Freundin der
2 Hochzeitsleute gewesen ist. Da versteht es sich von selbst, daß Jesus ebenfalls eingeladen wurde und, entsprechend der orientalischen Gastfreundschaft, auch seine Begleiter. Natürlich ist Jesus nicht eigens wegen der Einladung vom Jordan nach Galiläa herübergekommen. Auf die Kunde vielmehr von seiner Ankunft in Nazareth hat man dorthin geschickt, ihn zu holen. Oder vielleicht ist er vom Jordan aus auch gleich nach Kana gegangen, weil Nathanael, sein neuester Jünger, von dort herstammte. Auf alle Fälle könnte man sich darüber wundern, daß dieser Jesus, der eben aus der Wüste gekommen ist und begonnen hat, sich Schüler zu sammeln für die Ausrichtung der bei der Taufe ihm auferlegten messianischen Aufgabe, zu allererst so bereitwillig der Einladung zu einer siebentägigen Hochzeitsfeier Folge leistet. Das hätte der strenge Täufer sicherlich nicht getan. Aber Jesus ist eben ganz anders. So unheimlich fest und hart sein Wille ist, in allem das Gebot seines Vaters zu erfüllen und in Leiden und Tod zu gehen (vgl. Band XI 1, S. 306 ff.), so hat er doch gar nichts Finsteres an sich. Er, der zweimal die Menge mit wunderbarem Brot gesättigt hat, freut sich auch mit an den natürlichen Freuden der Menschen. Denn auch diese sind Geschenke Gottes in diesem Tal der Tränen. Und wir brauchen sie bisweilen, um nicht unter der Last des Lebens zu erliegen oder stumpf und gefühllos zu werden. Außerdem wird es seinen besonderen Grund haben, daß der Sohn Gottes gerade an einer Hochzeit teilnahm und bei dieser sogar sein erstes Wunder wirkte. Sicherlich wollte er dadurch seine Hochschätzung kundtun gegenüber der heiligen Ehe, die sein Vater schon im Paradiese eingesetzt hatte und die er selbst zur Würde eines

Sakramentes zu erheben gedachte. Und diese Hochschätzung Jesu gegenüber der Ehe und somit auch der edlen natürlichen Liebe war offenbar größer als es oberflächlichem Urteil erscheinen möchte.

3 Da ging der Wein aus. Beziehungsweise er war schon am Ende, als Maria Jesus darauf aufmerksam machte, wie aus dem griechischen Tempus hervorgeht. Ob gerade die Vermehrung der Hochzeitsgesellschaft durch die Jünger daran schuld war, wie manche Exegeten vermuten, ist schwer zu sagen. So viel werden diese ja wohl nicht getrunken haben. Aber bei einer solchen siebentägigen jüdischen Hochzeit pflegten sich überhaupt täglich neue Gäste einzustellen; und der Wein galt als Hauptmittel, seinem Nebenmenschen Freude zu bereiten. So heißt es im Talmud: „Womit soll man erfreuen (bei einem Feste)?" Und die prompte Antwort lautet: „Mit Wein." (Wie gut sich die Hochzeitsgäste den Wein pflegten schmecken zu lassen, darüber vgl. Band XI 1, S. 139.) Die Mutter Jesu scheint das Fehlen des Weines zuerst gemerkt zu haben. Das ist recht bezeichnend für sie: Während die übrigen Gäste und, wie es scheint, das Hochzeitspaar selbst sich in gedankenloser Fröhlichkeit dem Genuß hingeben, sitzt sie, eine richtige Mutter, still lächelnd dabei und achtet darauf, daß keinem etwas fehle. Diesen Mutterblick hat sie sicher auch jetzt noch im Himmel für alle, die sich ihr anvertrauen. Sofort teilt sie es auch ihrem Sohne mit: „Sie haben keinen Wein mehr." Daß das nicht nur so eine beiläufige Bemerkung war, sondern daß eine stillschweigende Bitte darin lag, beweist die Antwort Jesu. Daß sie eine wunderbare Abhilfe im Auge hatte, ist keineswegs so unmöglich, wie manche Exegeten es hinstellen. Sie hatte doch die Wunder bei Jesu Geburt nicht vergessen und wußte, wer ihr Sohn war. Im Gegenteil, sie konnte den Umständen entsprechend wohl nur an eine wunderbare Hilfe denken. Ihre Worte aber sind das Muster eines bescheidenen und vertrauensvollen Gebetes. Mit schlichten Worten nennt sie nur einfach die Not, ohne einen Vorschlag zu machen, was und wie er darauf
4 handeln solle. Das alles wird er schon selber am besten wissen. Um so befremdlicher ist die nicht gerade freundliche Antwort, die Jesus ihr gibt. Zwar ist sie lange nicht so unfreundlich, wie sie in unseren Ohren klingt und wie manche Erklärer sie auffassen. In der Anrede „Frau" liegt überhaupt keine Unfreundlichkeit (vgl. 19, 26; 20, 13 15). Sie war im Altertum gang und gäbe. So läßt, um nur einige wenige Beispiele anzuführen, Flavius Josephus den Knecht Abrahams, den Elieser, als er für Isaak die Braut suchte, in aller Ehrfurcht die Mutter der Rebekka anreden (Altert. I, 16, 3); so spricht Odysseus zu seiner Gemahlin, wo er nach der Heimkehr noch als unbekannter Bettler vor ihr steht (Hom. Od. 19, 221); so redet der Chor bei Sophokles die Königin Jokaste an (Oed. tyr. 678). Selbst Hektor nennt in der überaus zarten Abschiedsszene mit Andromache, seiner Gemahlin, diese einfach „Weib" (Ilias VI 441). Wenn Jesus das Wort „Mutter" nicht gebrauchte, so hatte er seine besondere Absicht dabei (siehe nachher). Anders ist es mit dem Ausdruck, der wörtlich übersetzt lautet: „Was mir und dir?"

Manche Exegeten haben sich alle Mühe gegeben, ihn umzudeuten. Aber das ist ohne eine gewaltsame Verleugnung des hebräischen Sprachgebrauchs nicht möglich. Überall, wo dieser Ausdruck vorkommt, enthält er eine sei es unwillige, sei es zum mindesten doch deutliche Abschlagung einer Bitte oder Aufforderung oder eine energische Verwahrung gegen das, was ein anderer zu tun vorhat (Richt. 11, 12; 2 Sam. 16, 10; 19, 23; 1 Kön. 17, 18; 2 Kön. 3, 13; 2 Chron. 35, 21; vgl. Matth. 8, 29; 27, 19; Mark. 1, 24; 5, 7; Luk. 8, 28). Zu scharf ist allerdings Luthers Übersetzung: „Was habe ich mit dir zu schaffen." Denn die Meinung, zu der einzelne der angeführten Stellen verleiten könnten (vgl. auch Jos. 22, 24), daß durch diese Worte jegliche Gemeinschaft mit dem anderen abgeschnitten werden solle, trifft nicht den allgemeinen Sinn des Ausdrucks und führt weit über ihn hinaus. Vielfach könnte man, obwohl es in unserer Sprache etwas zu grob klingt, übersetzen: „Laß mich in Ruh." Am meisten aber entspricht dem Sinne des Ausdrucks die zu allen Stellen passende Übersetzung: „Was willst du von mir?"

Das also ist unbestreitbar, daß Jesus zunächst seiner Mutter auf ihre so bescheiden und sanft vorgetragene Bitte eine entschiedene Abweisung zuteil werden läßt. Und er begründet diese Abweisung mit dem Satze: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." „Die Stunde eines Menschen" ist der für ihn charakteristische oder auch entscheidende Zeitpunkt, sei es, daß diese Stunde ihm die Gelegenheit bietet zu dem seinem Wesen und seiner längst gehegten Absicht entsprechenden Handeln (Luk. 22, 53), sei es, daß sie die für seine weitere Existenz entscheidende Leidensstunde ist (Joh. 16, 21). Naturgemäß kann sie auch beides sein. Jesus (bzw. der Evangelist) spricht im vierten Evangelium wiederholt von „seiner Stunde". In Joh. 7, 30; 8, 20 ist es klar, daß es sich um seine Todesstunde handelt. Aber ebenso klar wird aus 12, 23 ff.; 13, 1; 17, 1 ff., daß nicht der Gedanke an den Tod ausschlaggebend ist, sondern vielmehr die auf den Tod folgende und durch sie bedingte Verherrlichung Jesu. Noch deutlicher werden seine Gedanken aus 7, 1–8. Dort wird zuerst gesagt, Jesus „wollte nicht in Judäa umherziehen, weil die Juden ihn zu töten suchten". Nachher fordern „seine Brüder" ihn auf, nach Judäa zu gehen, „damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du vollbringst. Zeige dich also öffentlich der Welt." Darauf gibt Jesus ihnen zur Antwort: „Meine Zeit ist noch nicht gekommen. Geht *ihr* nur zum Feste hinauf. Ich gehe nicht, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist." Jesus will also nicht öffentlich auftreten, weil die vom Vater festgesetzte Zeit seines Todes noch nicht da ist. Andrerseits sagt er seinen Brüdern, die ja von seinen Todesgedanken keine Ahnung haben, mit dem betreffenden Satze, die rechte Zeit für seine Selbstoffenbarung in Jerusalem sei noch nicht gekommen. Im Mittelpunkt seines Denkens steht also seine Todesstunde, weil diese vom Vater bestimmte Stunde die notwendige Folge seiner Selbstoffenbarung ist, während sie selbst wiederum die notwendige Voraussetzung bildet für die endgültige Offenbarung seiner Herrlichkeit, „die er beim Vater hatte, ehedem

die Welt war" (17, 5). So oft nun auf diesem vom Vater genau vorgezeichneten Wege ein Merkstein steht, der eine Station bezeichnet eben dieses Weges zum Tode und zur Verherrlichung, bedeutet das für Jesus „seine Stunde". Für jede auffällige Selbstoffenbarung gilt dieses Wort. Hier also, auf der Hochzeit zu Kana, wo ja seine Todesstunde noch in weiter Ferne lag, ist seine Stunde der erste vom Vater festgesetzte Zeitpunkt, wo er nicht etwa nur durch solche Beweise seines übernatürlichen Wissens, wie sie eben auf die ersten Jünger so großen Eindruck gemacht hatten, sondern durch eine vor den Augen der Welt öffentliches Aufsehen erregende Machttat sein Wesen offenbaren soll. Dieser Zeitpunkt aber ist noch nicht da. Das will er seiner Mutter sagen. Aber noch mehr will er ihr sagen: Bisher, in seinem häuslichen und privaten Leben in Nazareth, war der Wille und Wunsch der Mutter für sein Handeln bestimmend gewesen (vgl. Luk. 2, 51). Ja es hatte keines ausdrücklichen Geheißes der Mutter bedurft. Sie brauchte ebenso, wie sie es hier auf der Hochzeit getan hat, ihren Wunsch nur leise merken zu lassen, und sie wußte: er wird bestimmt erfüllt. Jetzt ist das anders geworden. Jetzt, seit er bei der Taufe den Auftrag des Vaters zu seinem messianischen Amte erhalten hat, ist bei Ausrichtung dieses Amtes nur noch ein Wille für ihn maßgebend: der Wille des Vaters, den zu tun er bei einer anderen Gelegenheit für „seine Speise" erklärt hat (4, 34). Wo es sich um diese seine messianische Aufgabe handelt, da kennt er nicht mehr „Mutter und Bruder und Schwester". Das sagt er hier zum ersten Male mit aller Schärfe seiner Mutter. Deshalb nennt er sie auch nicht „Mutter", sondern „Frau". Er hat es mit gleicher Schärfe später wiederholt (vgl. Matth. 12, 46 ff.). Ja, er konnte noch bedeutend schärfer werden, wenn ein menschlicher Wille, sei es auch in der allerbesten Absicht, sich in solchem Falle dazwischendrängen wollte (vgl. Matth. 16, 22 und 23). Trotzdem hat diese schroffe Zurückweisung, obwohl sie, wie schon erwähnt, in Wirklichkeit lange nicht so schroff war, wie sie in unseren modernen Ohren klingt, doch etwas Auffälliges, was uns noch einen anderen Grund vermuten läßt, ähnlich wie bei dem eben erwähnten Fall mit Petrus (vgl. Band XI 1, S. 246). Wie er dort nicht nur den Petrus, sondern auch seine eigene, gegen das Leiden sich aufbäumende Natur mit aller Energie zurückgewiesen hat, ist es auch hier seinem zärtlich liebenden Sohnesherzen schwer gefallen, zum ersten Mal in seinem Leben der Mutter ein Nein entgegenzuhalten. Und es ist ganz natürlich bei uns Menschen – und Jesus war ja auch Mensch –, daß wir in einem solchen Falle mehr unserem eigenen Wunsch als dem des andern die harte Antwort erteilen.

Also eine deutliche und energische Zurückweisung hat die Mutter Jesu erfahren. Das läßt sich nicht leugnen. Aber was nun Johannes in seiner kurzen Weise weiter berichtet, das will sich mit dem Bisherigen einfach nicht zusammenreimen. Zunächst einmal, daß Maria gar nicht dergleichen tut, als sei das eine Zurückweisung gewesen. Im Gegenteil. Ihre sofort den Aufwärtern

erteilte Mahnung: „Was immer er euch sagt, das tut", beweist, daß sie mit Bestimmtheit erwartet hat, er werde doch helfen. Man kann auch wohl kaum mit Zahn (Kommentar S. 158) sich ihr Benehmen so zurechtlegen, daß sie sich „mit echt weiblicher Klugheit an das ‚noch nicht' gehängt habe, aus dem sie ein ‚später' heraushörte." Denn so weit mußte sie ihren Sohn doch kennen, daß er, wenn er mit solcher Entschiedenheit erklärt: „Noch nicht", für ein „aber gleich nachher" keinen Raum läßt. Noch viel auffälliger aber ist es, daß Jesus selbst, und zwar offenbar gleich darauf, das Wunder doch wirkt. Daß dieser Widerspruch zwischen dem Reden und Handeln Jesu den Exegeten große Verlegenheit bereitet, ist nur zu begreiflich. Daß Jesus etwa sich zuerst bezüglich seiner Stunde geirrt, diesen Irrtum aber alsbald erkannt habe, ist natürlich von vornherein ausgeschlossen. Die meisten Exegeten helfen sich deshalb mit der Annahme, diese Stunde, die, als die Mutter die Bitte äußerte, tatsächlich noch nicht dagewesen, sei eben inzwischen gekommen. Aber diese Annahme erweckt doch eigentlich sehr den Eindruck einer Verlegenheitsauskunft. Denn wenn Jesus vorhin so bestimmt gewußt hat, daß seine Stunde noch nicht gekommen ist, dann hätte er doch ebenso bestimmt gewußt, daß sie aber ein paar Minuten darauf da sein wird. In diesem Falle aber würde diese so feierliche Erklärung seiner Mutter gegenüber doch — man möchte fast sagen etwas komisch wirken. Seine Stunde ist also tatsächlich noch nicht dagewesen. Nicht nur in dem Augenblick, wo er mit seiner Mutter sprach, sondern auch nachher nicht. Ja während der ganzen Hochzeit nicht. Hat er doch vorläufig überhaupt seine Wirksamkeit noch nicht beginnen wollen (siehe Band XI 1, S. 38) und erst recht seine galiläische Wirksamkeit über anderthalb Jahre hinausgeschoben (siehe ebendort). Er hat also dieses Wunder sozusagen gegen oder, noch besser gesagt, außerhalb seines Programmes gewirkt. Es gehörte nicht zu den von Anfang an vom Vater vorgezeichneten offiziellen Selbstoffenbarungen, wenn es auch naturgemäß auf seine Jünger und ohne Zweifel auch auf andere Leute dieselbe Wirkung ausübte (Vers 11). Sondern es ist eine private Machttat, die er seiner Mutter zulieb vollbracht hat. Das ist an sich nichts so Unerhörtes. Denn jedes Wunder bildet eine Ausnahme aus der normalen Vorsehungsordnung, wenn es auch natürlich in die Ewigkeitspläne Gottes eingereiht ist.

Die Abweisung der Bitte seiner Mutter war also durchaus ernst gemeint und in sich auch definitiv. Aber Jesus ist nicht nur Gott, sondern auch Mensch. Und er besitzt nicht nur ein übernatürliches Wissen (siehe Band XI 1, S. 28), sondern überlegt auch als Mensch in menschlicher Weise sein Tun und Handeln. Nachdem er daher seiner Mutter gegen die Regung seines eigenen Herzens diese abschlägige Antwort erteilt hatte, überlegte er sich, daß er bei völliger Einhaltung der ihm vom Vater für seine öffentliche Selbstoffenbarung gegebenen Richtlinie dieses Wunder in privaten Kreisen trotzdem ruhig wirken könne. Das, was er der Mutter in seiner Antwort gesagt hat, bleibt in vollem Umfang bestehen. Trotzdem kann er ihre Bitte erfüllen. Sie aber

hatte in ihrem weiblichen Instinkt als Mutter es geahnt, daß er dies können und tun werde. Deshalb hat sie sich um seine Absage gar nicht gekümmert. Dieser Vorgang hat seine große Bedeutung: Jesus hat also tatsächlich nicht nur sein erstes großes Wunder auf Bitten seiner Mutter gewirkt, sondern, was niemand sonst fertig gebracht hätte, das hat diese so bescheidene Bitte der Mutter Gottes erreicht: daß er eine Ausnahme machte von seinem Programm. Wenn er das damals schon tat in seinem Erdenleben, wo sein ganzes Wirken sich in strenger Unterordnung unter den Vater vollzog, was wird er ihr nicht jetzt alles gewähren, wo sie als gekrönte Königin des Himmels zu seiner Rechten thront, zur Rechten des Herrschers, dem der Vater alles unter die Füße gelegt hat? (1 Kor. 15, 27.)

Manche glauben allerdings, die ganze Schwierigkeit der Stelle damit beheben zu können, daß sie hinter den Satz: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen", ein Fragezeichen setzen. Christus würde demnach seiner Mutter auf ihre Bitte antworten: „Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen?" „Du brauchst dich also gar nicht aufzuregen. Ich tue das Wunder ja gleich von selber auf Geheiß meines Vaters." Dazu würde ja auch trefflich das sich anschließende Verhalten der Mutter Jesu passen, wie sie sofort den Dienern den Auftrag gibt, alles zu tun, was er ihnen sagen wird. Allein, so einleuchtend diese Lösung auf den ersten Moment erscheint, so unmöglich ist sie trotzdem. Sie scheitert an dem vorhergehenden „Was mir und dir", dessen irgendwie abweisende und tadelnde Bedeutung eben gesichert ist. Um dieser Bedeutung gerecht zu werden, müßte man also übersetzen: „Was willst du denn von mir? Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen?" und müßte in der Frage einen Verweis Jesu an seine Mutter erblicken, daß sie mit ihren Bitten in ihn dringt, obwohl doch seine Stunde von selber schon gekommen, diese Bitte also höchst überflüssig ist. Darin läge aber ein Vorwurf gegen die Mutter, weil sie das nicht weiß und bedenkt, daß doch seine Stunde schon gekommen ist. Einen solchen Vorwurf konnte er ihr jedoch unmöglich machen, wo er doch sonst so scharf, ja geradezu schroff betont, daß sie, sobald es sich um die Ausrichtung seines vom Vater erhaltenen messianischen Amtes handelt, sozusagen ganz außerhalb steht und für ihn nicht in Betracht kommt (vgl. Matth. 12, 46 ff. und die Parallelstellen dazu bei Markus und Lukas; auch Luk. 2, 49). Da kann er unmöglich von ihr verlangen, daß sie die einzelnen Punkte seines Programmes wisse, ja dieses Wissen kann er bei ihr überhaupt nicht voraussetzen. Denn die Kenntnis seiner jeweiligen messianischen Stunde besitzt ausschließlich er. Und so ist die einzig mögliche Auffassung auch dieser Stelle, daß er sie auf ihre Bitte hin darauf aufmerksam macht: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Jesus hat also nach der in diesem Kommentar gegebenen Erklärung das Wunder keineswegs im Gehorsam gegen seine Mutter getan, „eine theologisch unvollziehbare Annahme" (Keppler, Tillmann). Ebensowenig hat ihre Bitte „die Stunde" beschleunigt, was in gleicher Weise unannehmbar wäre. Aber daß er auf ihre Bitte hin außerhalb seines Pro-

grammes ein Wunder gewirkt hat, das ist, wie oben schon dargetan wurde, ebenso möglich wie alle anderen Wunder in der späteren Geschichte der Kirche und der Heiligen, wo Gott jedesmal eine Ausnahme von seinem gewöhnlichen Vorsehungsplan machte und macht.

Das Wunder zu Kana, das „Luxuswunder", wie man es schon genannt hat, erweist sich übrigens auch durch seine ganze Art als eine Ausnahme. Denn diese Art ist von der aller übrigen Wunder Jesu gänzlich verschieden. Jedenfalls aber erklärt sich diese Verschiedenheit auf die angegebene Weise viel besser als durch die versuchten allegorischen Ausdeutungen, die die geschichtliche Wirklichkeit verwischen wollen, die doch vom Evangelisten offensichtlich so ernst gemeint ist.

6 Die Größe der genannten Steinkrüge „zwecks der bei den Juden üblichen Reinigung" kann auffallen. Ein Metret (so heißt das griechische Maß), dem hebräischen Bath inhaltsgleich, wird auf 39,39, also rund 40 Liter berechnet. Somit faßte ein Krug im Durchschnitt mindestens 100 Liter und alle sechs wenigstens 6 Hektoliter. Aber die Juden brauchten viel Wasser zu ihren zahlreichen Waschungen. (Siehe über diese Band XI 1, S. 220.) Steinerne Krüge wurden nach dem Talmud solchen aus anderem Material vorgezogen, weil sie nicht so leicht rituelle Unreinheit annahmen. (Über letztere bei Gefäßen vgl. Band XI 1, S. 58.) Jesus läßt diese riesigen Krüge bis zum Rande füllen. Wenn er einmal auf wunderbare Weise hilft, dann soll diese Hilfe auch überreichlich sein. (Vgl. die wunderbaren Brotvermehrungen.) Der Evangelist aber erzählt diesen ganzen Vorgang wie etwas ganz Alltägliches und Selbstverständliches, wodurch natürlich das Außerordentliche nur noch mehr hervortritt. So erklärt er z. B. mit keinem Wort den merkwürdigen Gehorsam der Aufwärter. Denn wenn auch die Mutter Jesu, die ältere Freundin des Hauses, ihnen bereits eingeschärft hatte, alles zu tun, was er ihnen etwa sagen würde, so waren sie doch sicher nicht auf den Befehl gefaßt, die Wasser-
7 krüge zu füllen, wenn es an Wein gebrach. Offenbar hat Jesus, wenn er einmal einen Befehl gab, in Stimme und Gebahren etwas derart Hoheitsvolles und Bezwingendes gehabt, daß kein Mensch imstande war, ihm zu widerstehen (vgl. Band XI 1, S. 135). Ebenso verliert der Evangelist kein Wort über das Staunen, das doch ohne Zweifel die Aufwärter ergriffen hat,
8 als sie von dem zu Wein gewordenen Wasser schöpften. Und das Wasser selbst wird bloß beiläufig, nicht einmal in einem Hauptsatz, berichtet. Es ist eben für den Evangelisten ganz selbstverständlich, daß Jesus die größten Wunder so beiläufig verrichtet. Der „Speisemeister" wird weder ein nach griechischer Sitte von der Tischgesellschaft gewählter Vorsitzender (der sog. Symposiarch) noch ein die andern Sklaven beaufsichtigender Oberstklave (der sog. Trikliniarch) gewesen sein, sondern ein Freund der Familie, der dieses Amt auf sich genommen hatte. Sonst hätte er sich wohl nicht diesen leichten scherzhaften Ton
10 gegenüber dem Bräutigam erlaubt. Denn was er zu diesem sagt, bezieht sich kaum auf eine damalige Sitte, die sonst nirgends sich nachweisen läßt, sondern

ist ein Scherzwort, hinter dem er sowohl sein Aufatmen aus der infolge des Weinmangels entstandenen Verlegenheit, als auch sein Erstaunen über den unerwarteten guten Wein verbirgt. Natürlich darf man diese Scherzrede über die trunkenen Gäste nicht zu ernst nehmen. Denn wenn es auch, wie schon erwähnt wurde, bei solchen Hochzeitsfeiern oft hoch herging, wird hier gewiß die Anwesenheit Jesu die Gäste ganz von selbst in den rechten Schranken gehalten haben. Versteht es sich doch von selbst, daß Jesus nicht durch ein Wunder mitgewirkt hätte, die Leute betrunken zu machen, wenn es auch andrerseits gewiß keine Sünde ist, wenn einer einmal bei einer besonderen Gelegenheit im Wein ein bißchen seine Alltagssorgen vergißt. Der Evangelist spricht nur von der Wirkung des Wunders auf Jesu Jünger, weil er eben
11 die allein im Auge hat. Er nennt als diese Wirkung: „Seine Jünger glaubten an ihn." Ja, genau genommen besagt das griechische Tempus: Sie kamen zum Glauben an ihn (vgl. 4, 39 41). Aber sie haben doch vorher schon an ihn geglaubt (vgl. 1, 35 ff.). Ja gewiß. Aber der Glaube ist nicht wie ein erworbenes Wissen, das ruhig im Gehirn sitzen bleibt und das man höchstens bisweilen wieder einmal auffrischen muß. Unter Glaube ist auch nicht die halbtote Erinnerung an ehemals gelernte religiöse Wahrheiten zu verstehen, die sich noch äußert in einigen gewohnheitsmäßigen religiösen Übungen, so wie ja auch ein Leichnam noch zu Reflexbewegungen fähig sein kann. Sondern der richtige Glaube, d. h. die lebendige Überzeugungskraft, die das Tun und Leiden des Menschen trägt, ist eine religiös-sittliche Leistung, die stets von neuem errungen werden muß im Kampfe mit dem der Erkenntnis des Übersinnlichen widerstreitenden Augenschein. Deshalb versichert Johannes wiederholt in seinem Evangelium von den bereits gläubigen Jüngern: „sie glaubten" = „sie kamen zum Glauben" (vgl. 2, 22; 20, 8. u. a. O.), und fordert die schon gläubig gewordenen Leser zu neuem Glauben auf (vgl. 19, 35). Auch Jesus selbst wiederholt diese Forderung an seine Apostel noch beim letzten Abendmahle (14, 1 ff.; vgl. 11, 15).

Obwohl die Jünger nicht die einzigen gewesen sein werden, die durch das Wunder zu Kana zum Glauben veranlaßt wurden, ist es doch eigentlich sehr auffällig, daß ein derartig staunenswertes Wunder nicht alle Anwesenden, ja, alle, die davon hörten, zu begeisterten Gläubigen gemacht hat. Dasselbe gilt nicht minder von den anderen großen Wundern des Herrn. Ist es doch eigentlich stets nur eine ganz kleine Zahl gewesen, die durch Jesu Wunder gläubig wurde. Ja selbst seine „Brüder" glaubten zum Teil nicht an ihn (7, 5), obwohl sie nicht nur seine sonstigen Wundertaten kannten (7, 3—5), sondern höchst wahrscheinlich auch Augenzeugen des Wunders von Kana gewesen waren. Wenigstens finden wir sie sofort danach als Jesu Reisebegleiter nach Kapharnaum (2, 12). Hält man sich vor Augen, einerseits die Zahl und Größe der Wunder, die Jesus in dem kurzen Zeitraum von etwa drei Jahren Schlag auf Schlag verrichtet hat, und andrerseits die Tatsache, daß sie eigentlich ohne Dauerwirkung blieben auf die Masse des Volkes, so daß dessen Leben im

ganzen genau so weiter verlief, als sei überhaupt kein solcher Wundermann unter ihm aufgetreten, dann möchten einem vielleicht starke Zweifel auftreten an der Geschichtlichkeit des Lebens Jesu, wenn nicht die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien so überaus feststünde (vgl. die Einleitungen zu Band XI und zu diesem Band). Woher also dieser merkwürdige Unglaube trotz der geradezu grell in die Augen blendenden Wunderzeichen? Die gewöhnliche Auskunft mit dem bösen Willen der Menschen kann offenbar nicht genügen, wenn auch nach dem Zeugnis Jesu selbst gerade bei seinen Zeitgenossen die sündhafte Verstocktheit des Willens eine sehr große gewesen ist. Aber es gibt doch auch unter uns nicht nur solche Ungläubige, deren Gottes- und Christushaß sich deutlich als die Quelle ihres Unglaubens verrät, auch nicht nur solche, die, mit ihrem Essen und Trinken und Vergnügen zufrieden, in einer schuldbaren Gleichgültigkeit gegen die großen metaphysischen Menschheitsfragen dahinvegetieren. Es gibt auch edle, ernste Menschen, die aufrichtig suchen, aber nicht finden können. — Mag das Zeichen selbst noch so hell leuchtend sein: der, den es bezeugt, bleibt eben doch im dunkeln. Wenn Christus auch soeben Wasser in Wein verwandelt oder einen Toten auferweckt hat, nachher ist er eben vor allen fünf Sinnen seiner Mitmenschen ebenso ein Mensch wie sie: seine Gottheit bleibt unfaßbar. Und mögen sämtliche Gottesbeweise unsern Verstand noch so sehr drängen zu der Annahme eines außerweltlichen, unendlichen Wesens: Dieses Wesen bleibt eben außerweltlich, und seine Unendlichkeit erdrückt unser Denken. Wir erdgeborene Menschen, denen alle Erkenntnis durch die Sinne vermittelt wird, so daß selbst unsere geistigsten Begriffe an die Beschränktheit der sie begleitenden sinnlichen Vorstellungen gefesselt sind, sind in unserem Denken wie festgebannt an die sinnliche Erfahrungswelt. Daher kommt es, daß es uns oft, gerade je mehr wir denken, um so schwerer wird, uns über die Schranken der Erfahrungswelt hinauszuheben, als verlören wir dadurch allen Boden für unser Denken. Der Glaubensakt, abgesehen von dem sozusagen ererbten und reflexionslos sich vollziehenden Glaubensakt des einfachen, unkomplizierten Menschen, ist eben nicht so, wie manche Apologeten oder Theologen ihn an ihrem Studiertisch konstruiert haben. Er ist psychologisch ein — wenn das Wort auch mißverständlich klingen mag — Wagnis, zu dem der des Für und Wider überdrüssige Mensch sich mit seinem von der Gnade bewegten Willen entschließt. Ein Wagnis freilich, das allein imstande ist, ihn über die Abgründe der Daseinsrätsel hinwegzuheben. Und Gott hat das offenbar so beabsichtigt. Denn wenn auch das Dasein Gottes die einzige befriedigende Antwort gibt auf die Summe der metaphysischen Fragen, so ist es doch bis jetzt der vereinten Arbeit der christlichen Philosophen und Theologen seit Jahrhunderten nicht gelungen, die den einzelnen Gottesbeweisen für unsere Auffassungskraft noch anhaftenden Schwierigkeiten befriedigend zu lösen. Und so zuverlässig die geschichtlichen Zeugen des Lebens Jesu auch sind, so haben doch gerade auch sie, die Evangelisten, durch ihre knappe, nur in Auswahl gegebene Darstellung des Lebens Jesu

selbst dafür gesorgt, daß viele Einzelheiten dieses Lebens in einem Dunkel liegen, aus dem wir sie nicht herauszuziehen vermögen. Darin aber besteht gerade das Wesen des christlichen Glaubens, daß er nicht lediglich als zwingende Folgerung aus wissenschaftlich erhärteten Prämissen sich ergibt, sondern mehr noch die Frucht eines von der ganzen religiös-sittlichen Persönlichkeit geleisteten freien Willensentschlusses ist. Ebenso besteht aber darin auch sein alles überragender Wert vor Gott: daß der Mensch sozusagen das Risiko (vgl. 1 Kor. 15, 19) auf sich nimmt, sein ganzes Leben mit all den von Christus geforderten Opfern und Verzichten aufzubauen auf die vertrauensvolle Überzeugung von dem Gott und dem Christus, der nie ganz aus seinem Dunkel hervortritt, und der es deshalb auch uns nicht verstattet, je ganz über das Dunkel hinauszublicken, das unser Leben bis zum Tode umhüllt. So wird jeder einzelne Gläubige ein Zeuge Gottes und sein Leben ein Gehorsamsopfer, ein Ganzopfer (holocaustum), der maior Dei gloria entrichtet. Herrlich muß freilich der Augenblick sein und eine überreiche Entschädigung für das gebrachte Lebensopfer, wenn nach dem Aushauchen der Seele plötzlich diese ganze Dunkelheit sich in strahlendes Licht verwandelt.

## *DIE ERSTE TEMPELREINIGUNG. Kap. 2 Vers 12—22.*

(12) Hierauf stieg Jesus nach Kapharnaum hinab, er und seine Mutter und seine Brüder und Jünger. Sie hielten sich aber dort nur wenige Tage auf.

(13) Weil aber das Osterfest der Juden nahe war, zog Jesus nach Jerusalem hinauf. (14) Im Tempel fand er die Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben und die Geldwechsler sitzen. (15) Da machte er eine Geißel aus Stricken und jagte alle zum Tempel hinaus, samt den Schafen und Rindern, verschüttete den Geldwechslern ihre Münzen und stieß ihre Tische um, (16) und sagte zu den Taubenverkäufern: „Nehmet diese Dinge von hier weg und macht aus dem Haus meines Vaters kein Kaufhaus. (17) Den Jüngern fiel das Wort der Schrift ein: „Der Eifer um dein Haus wird mich verzehren“ (Ps. 69, 10). (18) Da huben die Juden an und sprachen zu ihm: „Was für ein Zeichen lässest du uns sehen, weil du solche Dinge tust?“ (19) Jesus gab ihnen zur Antwort: „Reißet diesen Tempel nieder, und in drei Tagen werde ich ihn wieder erstehen lassen.“ (20) Da sagten die Juden: „Seit 46 Jahren ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen wieder erstehen lassen?“ (21) Er aber redete von dem Tempel seines Leibes. (22) Nachdem er dann von den Toten auferstanden war, erinnerten sich die Jünger daran, daß er dieses gesagt hatte, und glaubten an die Schrift und an das Wort, das Jesus gesprochen hatte.

12 Offenbar ziemlich bald nach der Hochzeit von Kana zog Jesus nach Kapharnaum hinab. „Hinab“ heißt es, weil Kapharnaum mehr als 500 Meter tiefer liegt als Kana. Wahrscheinlich wollte er dem Aufsehen entgehen, das sein

Wunder doch in der Umgegend hervorgerufen hatte. Denn es lag vorläufig noch nicht in seiner Absicht, in Galiläa eine größere Tätigkeit zu entfalten. Erst wollte er in Jerusalem und Judäa beginnen (vgl. die folgenden Kapitel und siehe Band XI 1, S. 38ff.). Darauf scheinen auch die Bemerkungen des vierten Evangelisten in 2, 11 und 4, 54 („erstes" bzw. „zweites Wunder in Galiläa") hinzuweisen. Er hat aber wahrscheinlich jetzt schon seinen Wohnsitz endgültig von Nazareth nach Kapharnaum („seiner Stadt", vgl. Matth. 9, 1) verlegt (siehe darüber und über Kapharnaum Band XI 1, S. 41). Dort waren ja Jakobus und Johannes zu Hause (Mark. 1, 19ff.). Petrus und Andreas, obwohl aus Bethsaida gebürtig (1, 44), wohnten ebenda im Hause der Schwiegermutter des Petrus (Mark. 1, 29ff.). Dort konnte also Jesus mit den neugewonnenen Jüngern zusammensein, ohne daß diese vorläufig ihren Beruf aufzugeben brauchten. Ob auch Maria und die Brüder Jesu bei der gleichen Gelegenheit dauernd ihren Wohnsitz gewechselt haben, ist schwer zu entscheiden. Aus der Rede der Nazarethaner (Matth. 13, 55 56; Mark. 6, 3) folgt noch nicht, daß seine Brüder nicht mehr in Nazareth ansässig waren. Eher könnte man aus den Worten der Leute in Kapharnaum (Joh. 6, 42) schließen, daß Maria und auch Joseph damals in Kapharnaum wohnten. Aber da Joseph sonst nie mehr in der Geschichte Jesu erwähnt wird (nicht einmal bei der Hochzeit zu Kana), so liegt es näher, daß er in jener Zeit schon längst tot war. Also heißt das „Wir kennen seinen Vater und seine Mutter" nur: Wir wissen, wer seine Eltern waren. Den merkwürdigen Vers Mark. 3, 21 könnte man allerdings zum Beweis dafür heranziehen, daß seine Verwandten in Kapharnaum ansässig waren. Denn das in diesem Vers Berichtete scheint wieder aufgenommen zu werden in Vers 31, so daß der ganze Verlauf so zu denken wäre: Seine Verwandten hören von den Vorgängen in dem Hause (Mark. 3, 20). Da machen sie sich alle miteinander auf, „kommen heraus" aus ihren Wohnhäusern, um ihn festzunehmen. Während Jesus dann die in Mark. 3, 23–30 berichteten Reden gehalten hat, sind sie inzwischen angekommen und wollen ihn nun herausrufen usw. Um von den erwähnten Vorgängen Kunde zu erhalten und alsbald zur Stelle sein zu können, müssen sie doch wohl in Kapharnaum gewohnt haben. Allein so sicher ist diese Auffassung des Zusammenhangs von Mark. 3, 21 und 3, 31 keineswegs. Denn abgesehen davon, daß es doch etwas sonderbar gewesen wäre, wenn die ganze Sippe Jesu — das ungefähr besagt der griechische Ausdruck in Vers 21 — ihren Wohnsitz nach Kapharnaum verlegt hätte, fällt noch verschiedenes andere auf. Zunächst, daß Jesus nicht nur bei dieser Gelegenheit, sondern, wie es durchaus den Anschein hat, jedesmal, wenn er in Kapharnaum „zu Hause" weilte, nicht im Hause seiner Mutter, sondern in einem anderen Hause sich aufhielt. Ferner erhält man bei genauerem Zusehen den Eindruck, daß Vers 31 nicht die Fortsetzung zu Vers 21 gibt, sondern daß Markus jene Erzählung derselben Vorlage entnommen hat, der auch Matthäus gefolgt ist, der aber nichts dem Vers Mark. 3, 21 Ent-

sprechendes bietet. Dann hätte Markus selbständig und ohne auf Vers 31 vorauszublicken jene Bemerkung eingeflochten, wobei ihn die Absicht leitete, die verschiedenen Eindrücke, die Jesu Benehmen auf die machte, die ihn nicht verstanden bzw. ihm feindlich gesinnt waren, nämlich die Verwandten Jesu und die Pharisäer, und deren Äußerungen darüber zusammenzustellen. In diesem Falle aber ist „als sie Kunde erhielten" (Vers 21) nicht unmittelbar an die Vorgänge von Vers 20 anzuschließen, sondern soll nur heißen: als sie überhaupt von der aufsehenerregenden Art Jesu erfuhren, „da machten sie sich auf, um ihn festzunehmen". So wäre, wie auch sonst gelegentlich (vgl. Matth. 11, 7 8; 26, 55 u. a.), das Griechische zu übersetzen statt: „sie kamen heraus". Ein schriftstellerischer Zusammenhang zwischen Vers 21 und 31 besteht dann nicht, und ob ein sachlicher vorhanden war, ist fraglich. Die Evangelisten drücken sich – selbstverständlich nicht in heilswichtigen Fragen – nicht immer so klar aus, daß es möglich ist, völlige Klarheit zu gewinnen. (Vgl. über die betreffende Markusstelle auch Band XI 1, S. 185 ff., was durch die obigen Ausführungen zu ergänzen ist.) Die Frage, ob die Verwandten damals auch ihren Wohnsitz nach Kapharnaum verlegt haben, läßt sich also mit Sicherheit nicht entscheiden. Die Tatsache, daß Maria nie erwähnt wird außer bei Gelegenheit eines außergewöhnlichen Besuches, obwohl doch Jesus sonst so herzliche Beziehungen zu ihr hegte, wenn nicht seine messianische Aufgabe anderes von ihm forderte (vgl. Joh. 19, 26 27 und die Hochzeit von Kana), dürfte eher dagegen sprechen.

Die beiden Tempelreinigungen (vgl. Matth. 21, 12 und 13; Mark. 11, 15–17; Luk. 19, 45 und 46) sind inhaltlich so gleichartig, daß die Frage der Exegeten berechtigt ist, ob es sich wirklich um zwei verschiedene Vorgänge handelt, oder ob nicht ein und derselbe Vorgang von den Evangelisten zeitlich verschieden eingereiht ist (vgl. Band XI 2, S. 10 ff.), woraus die weitere Frage sich ergibt, welcher Evangelist ihn an der richtigen Stelle erzähle. Interessant und bezeichnend für die Rolle, die der subjektiven Auffassung bei solchen Fragen zukommt, ist die Tatsache, daß es auf der einen Seite heißt, die Tempelreinigung bilde „einen integrierenden Bestandteil der Geschichte der letzten Tage" Jesu. „Da nur diese (die synoptische) Anordnung den Vorgang in seinen Voraussetzungen und Folgen verständlich macht, wird sie sich mit der Wirklichkeit decken" (W. Bauer, Johanneskommentar S. 46). Auf der anderen Seite, die sich für die Anordnung des Johannesevangeliums entschieden hat, lesen wir: „Die ist um so sicherer, je mehr man bei den Synoptikern eine feste Verkettung der Tempelreinigung mit den Erzählungen von dem letzten Besuch Jerusalems vermißt" (Zahn S. 179). Trotzdem dürfte dieser anderen Seite der Vorzug gebühren, falls es sich überhaupt nur um eine einzige Begebenheit handelt. Denn es könnte schon stutzig machen, daß Markus die Tempelreinigung einen Tag später ansetzt als Matthäus. Läßt man ferner die betreffenden Verse bei Matthäus ganz aus, so schließt sich das mit Vers 14 ff. Erzählte ungezwungen an Vers 12 a und an den Einzug in

Jerusalem an, ohne daß man etwas vermissen würde. Dasselbe könnte man auch bei Markus sagen. Denn wenn auch Markus unmittelbar mit der Tempelreinigung das Auflodern des Hasses bei den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und deren Trachten nach dem Tode Jesu verknüpft (11, 18), so war doch dieser Haß auch so schon lange vorhanden und empfing seine neue Nahrung durch das fortgesetzte Lehren Jesu im Tempel (vgl. Luk. 19, 47 und 48). Der einzige wesentliche Unterschied zwischen der Erzählung bei Johannes und bei Matthäus liegt in der Antwort, die Jesus den nach dem Beweise seiner Vollmacht fragenden Juden gibt. Nach Matthäus nämlich stellt er die Gegenfrage bezüglich der Taufe des Johannes (Matth. 21, 23 ff.), während er bei Johannes mit der rätselhaften Voraussage seines Todes und seiner Auferstehung antwortet. Aber man könnte die Frage der Juden bei Matthäus (21, 23) auch ebensogut auf die Lehrtätigkeit Jesu beziehen, statt auf die Tempelreinigung, was sogar bei Lukas eine Stütze fände, wo ihm diese Frage scheinbar erst nach Verlauf einiger Tage im Anschluß an seine Lehrtätigkeit vorgelegt wird (Luk. 19, 47 ff.; 20, 1 ff.). Man kann also auch jenen gläubigen Exegeten keinen Vorwurf machen, die der Ansicht sind, die Synoptiker hätten, da sie die sonstige Tätigkeit Jesu in Jerusalem übergangen hatten, den Bericht über diesen wichtigen Vorfall hier nachgeholt. Trotzdem dürfte die Annahme einer zweimaligen Tempelreinigung immer noch am besten allen Erwägungen gerecht werden. Denn auf der einen Seite spricht für eine solche zu dem Zeitpunkt, in welchem Johannes sie vorlegt, die Tatsache, daß Jesus ein solches prophetisches Rätselwort, wie Johannes es ihm hier in den Mund legt, auch nach den Synoptikern wirklich einmal gesprochen hat (Matth. 26, 61; Mark. 14, 58; vgl. Matth. 27, 40; Mark. 15, 29), und daß dies schon längere Zeit vor seinem Tode gewesen sein muß — zwei Zeugen erinnern sich endlich daran! Dieses Wort aber findet am besten seinen Platz bei der Veranlassung, bei der Johannes es berichtet. Auf der anderen Seite aber reiht sich auch die von den Synoptikern erzählte Tempelreinigung trotz der erwähnten kritischen Bemerkungen vorzüglich in den Zusammenhang ein, und wäre es doch etwas befremdlich und eine große Inanspruchnahme der schriftstellerischen Freiheit, wenn sie aus dem oben angegebenen Grunde ein um drei Jahre zurückliegendes Ereignis auf künstliche Weise in diesen Zusammenhang hineinverflochten hätten. Daß aber eine ziemlich rasche Wiederholung solch ärgerlicher Vorkommnisse, die Jesus zum Einschreiten nötigten, nichts Überraschendes an sich hat, darauf ist schon in Band XI 2, S. 11 hingewiesen worden.

Über die Tempelreinigung selbst siehe die Erklärung zu Matthäus. In Vers 15 heißt es wörtlich: „er jagte alle hinaus, die Schafe und die Rinder", d. h. „alle, samt den Schafen und Rindern". Denn das „alle" — griechisch mas. plur. — bezieht sich auf die Menschen. Jesus hat sich also nicht ängstlich davor gehütet, daß nicht auch einmal ein Geißelhieb einen von diesen Viehwucherern traf. Nur mit den Taubenverkäufern und ihrer Ware verfährt er

milder, teils aus Schonung für diese zarten Tiere, teils wohl auch, weil die
16 Tauben zu den Opfertieren der armen Leute gehörten. „Diese Dinge" – grie-
17 chisch: „das" (plur. neutr.) — sind die Käfige. Sein weiteres Wort zeigt, wie schon das Wort des zwölfjährigen Jesus im Tempel (Luk. 2, 49), sein göttliches Selbstbewußtsein. Gott ist *sein* Vater in ganz besonderem Sinne. Schon damals fiel den Jüngern unwillkürlich der aus Psalm 69 zitierte Vers ein. Nach dem dortigen Zusammenhang ist damit nicht das innerliche Verzehrtwerden gemeint wie in Psalm 119 Vers 139, sondern der Psalmensänger will sagen: „Wegen meines Eifers für Gott werde ich von meinen Feinden aufgerieben." Ob auch die Jünger es in letzterem Sinne verstanden, also untereinander ihrer Befürchtung Ausdruck verliehen haben, der durch diesen Eifer Jesu geweckte Haß der Juden werde ihm noch den Tod bringen, muß dahingestellt bleiben. Aus dem Futur des Verbums hier bei Johannes im Gegensatz zu dem Aorist der Septuaginta läßt sich das wohl kaum beweisen. Die Juden, d. h. die anwesenden Vertreter der jüdischen Behörde, hier also wohl der Tempelwache, scheinen in der ersten Überraschung dem Handeln Jesu sprachlos
18 zugeschaut zu haben. Schließlich aber „antworteten sie", heißt es wörtlich. Jesus hatte sie nichts gefragt. Aber das autoritative Auftreten dieses Galiläers legte von selbst die Frage auf: „Mit welcher Autorität tut er das?" Nach echt jüdischer Denkweise (vgl. 1 Kor. 1, 22) verlangen sie „ein Zeichen" von ihm. Direkt gegen ihn einzuschreiten wagen sie nicht. Schon lange ja erwartete man einen neuen Propheten (vgl. 1, 21), der über strittige Fragen Auskunft geben werde (vgl. 1 Makk. 4, 46; 14, 41). Und im Volk scheint diese Erwartung besonders infolge des Auftretens des Täufers, den viele für diesen Propheten hielten, sehr gespannt gewesen zu sein (vgl. Matth. 21, 26). Deshalb haben sie sich ja auch gescheut, etwas gegen den Täufer zu unternehmen und diesem sogar eine offizielle Gesandtschaft geschickt. Und selbst Herodes Antipas sträubte sich lange, Hand an ihn zu legen (vgl. Mark. 6, 19 ff.; Matth. 14, 5 und 9). Man konnte also auch bei diesem ersten eigenmächtigen Auftreten Jesu nicht wissen, ob er nur einer jener heißblütigen Galiläer ist, „die von Jugend auf mit dem Kampfe vertraut waren" (Flav. Jos., Bell. Iud. III, 3, 2), bzw. gar ein Mitglied der von Judas dem Galiläer gestifteten Zelotenpartei (Apg. 5 ,37), deren Angehörige nach Flavius Josephus selbst vor dem Mord von Verwandten und Freunden ebensowenig zurückscheuten, als sie für sich selbst irgend eine Todesart fürchteten (Jüdische Altertümer 18. Buch, I 6), oder aber, ob am Ende der erwartete Prophet in ihm erschienen ist. In diesem Falle muß er sich jedoch durch ein Zeichen ausweisen. Freilich haben die früheren Propheten gewöhnlich auch keine anderen Zeichen vorgewiesen als die Macht und Wirkung ihres prophetischen Redens und Tuns. Und die soeben vollführte Tempelreinigung war an sich schon Zeichen genug. Denn daß die ganze Menge der habgierigen Händler und Geldwechsler und des anwesenden Volkes sich so etwas gefallen ließ von einem unbekannten Galiläer, der nur von einem Häuflein ängstlicher Schüler begleitet

war, das war doch schon wie ein Wunder. Ja, der heilige Hieronymus hält die Tempelreinigung Jesu für sein größtes Wunder. Die Forderung der Juden verrät also nur zu deutlich, daß es ihnen gar nicht ernst ist mit ihrer Frage. Sie wollten nicht einen Beweis haben, um glauben zu können, er sei ein besonderer Sohn Gottes (Vers 16), sondern einen Vorwand zum Streiten. Auf solche Zeichenforderungen aber läßt sich Jesus niemals ein, wie Gott sich überhaupt nicht von den Menschen die Bedingungen des Glaubens vorschreiben läßt (vgl. Band XI 1, S. 182). Ähnlich wie später gegenüber den zeichenfordernden Schriftgelehrten und Pharisäern in Galiläa (Matth. 12, 38ff.) weist er in geheimnisvoller Weise auf seinen Tod und seine Auferstehung hin.
19 „Reißet diesen Tempel nieder." Das ist ein Befehlssatz. Er steht aber für einen Bedingungssatz, bedeutet jedoch noch mehr als ein solcher. Er will sagen, daß die betreffende Handlung erst geschehen *muß*, bevor die andere geschehen kann, daß sie aber auch bestimmt geschehen wird. Jesus antwortet also den Juden: „Wenn ihr selber diesen Tempel niedergerissen habt, und ihr werdet das bestimmt tun, dann werde ich ihn innerhalb dreier Tage wieder errichten." Das ist ein Rätselwort. Deshalb ist nicht anzunehmen, was manche Erklärer meinen, Jesus habe dabei auf seinen eigenen Leib gedeutet, um zu verstehen zu geben, was er mit seinen Worten meine. Denn in diesem Falle hätte er sie *ja* selbst ihres rätselhaften Charakters entkleidet. Ein Rätselwort muß vielmehr so beschaffen sein, daß es sich auch als Rätselwort kundgibt, d. h. es muß den eigentlichen Sinn verhüllen, aber so, in der Weise, daß es zum weiteren Nachdenken anspornt und daß bei schärferem Denken der Sinn sich erkennen läßt oder daß wenigstens später, wenn dieser Sinn auf andere Weise zu Tage getreten ist, die Beziehung zwischen ihm und dem Rätselwort einleuchtet. Diese Voraussetzung ist auch in dem Wort Jesu erfüllt. „Reißet diesen Tempel nieder." Dabei können und sollen die Zuhörer zunächst an nichts anderes denken als an den steinernen Tempel des Herrn. Aber daß sie dieser Aufforderung nachkommen und ihn selber niederreißen werden, diesen Tempel, der ihre ganze Freude und ihren ganzen Stolz bildet (vgl. Band XI 2, S. 10 unten), das muß ihnen undenkbar erscheinen. Damit ist der Anknüpfungspunkt gegeben zu weiterem Nachdenken, ob das nicht ein Bild sei, unter dem sich ein anderer Sinn verberge. Und wenn Jesus sich vorhin schon in geheimnisvoller Weise als Gottes besonderen Sohn bezeichnet hatte, dann war die Brücke gegeben zu der Erkenntnis, daß sein eigener Leib dieser eigentliche Tempel der Gottheit sei. Ist es doch später wenigstens bei Paulus und auch sonst in der frühchristlichen Literatur ein geläufiges Bild: der Leib des Christen als Tempel Gottes. Dieselbe Zweideutigkeit liegt in dem Ausdruck: „wieder errichten". Das griechische Wort, das ursprünglich „aufwecken" heißt, dann überhaupt einen Liegenden (Kranken usw.) „aufrichten", wird im späteren Griechisch einerseits häufig von der Wiedererrichtung von Gebäuden gebraucht, andrerseits dient es schon in der Septuaginta für den Begriff „vom Tode aufwachen", „auferstehen" (vgl. 2 Kön. 4, 31; Is. 26, 19).

Beide Bedeutungen sind von dem entsprechenden hebräischen Wort kaum ebenso gebräuchlich. Natürlich sind weder die Juden noch die Jünger vorläufig imstande, diese ihnen noch fernliegenden Gedanken aufzufinden. Aber das sollen sie nach Jesu Absicht auch noch gar nicht. Es genügt, daß dieses so früh gesprochene Rätselwort in ihrem Gedächtnis haften bleibt und daß sie es später verstehen und darin die Bestätigung dafür finden, daß ihr göttlicher Meister sein ganzes Schicksal längst vorausgewußt hat zu einer Zeit, wo noch kein Mensch auf diesen Gedanken kommen konnte. Darum erwähnt auch der Evangelist gleich hier, daß sie nach seiner Auferstehung „der Heiligen Schrift und dem Worte, das Jesus gesprochen hatte, geglaubt haben". Denn vorher konnten sie ja dieses unverstandene Wort weder mit der Heiligen Schrift, die auch schon seine Auferstehung angedeutet hatte, noch mit den Tatsachen in Verbindung bringen. Die Juden freilich haben keine Lust, darüber nachzudenken, ob etwa ein tieferer Sinn hinter den Worten Jesu stecke. Sie sehen
20 nur einen in ihren Augen sogar gotteslästerlichen Unsinn darin: „46 Jahre lang (oder ‚seit 46 Jahren') ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen wieder erstehen lassen?"

Diese Antwort der Juden ist von Bedeutung für die Chronologie des Lebens Jesu. Unter „diesem Tempel" verstehen die Redenden natürlich nicht den Salomonischen Bau. Auch nicht den des Serubbabel. Denn diesen hatte Herodes I. derart von Grund aus umgebaut, so daß sein Werk einem Neubau gleichkam. Denselben Herodianischen Tempel meinen die Juden. Nach Flavius Josephus (Jüdische Altertümer 15. Buch, 11, 1) hat Herodes das Werk begonnen im achtzehnten Jahre seiner Regierung, d. i. im Jahre 20/19 vor unserer Zeitrechnung. Zwar ist das eigentliche Tempelhaus in etwa eineinhalb Jahren und die übrigen Hauptgebäude und -hallen in weiteren acht Jahren fertig gewesen. Aber begreiflicherweise gibt es dann bei einem solchen Riesenwerke im einzelnen noch vieles auszubauen, so daß tatsächlich der ganze Bau erst 63 oder 64 n. Chr. vollendet war. Mehr als 18000 Handwerker, die am Tempelbau ihr Brot verdient hatten, sind nach Flavius Josephus dadurch mit einem Schlag arbeitslos geworden (Jüdische Altertümer 20, 97). Wenn also 20/19 v. Chr. mit dem Bau angefangen worden ist, so führen die 46 Jahre auf das Jahr 27/28 n. Chr. In diesem Jahre hat also Christus seine öffentliche Tätigkeit angetreten. Das scheint auf den ersten Blick nicht ganz übereinstimmen zu wollen mit der Angabe des heiligen Lukas (Luk. 3, 1 ff.), wonach der Täufer im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius auftrat. Denn dessen Vorgänger und Adoptivvater Augustus ist am 19. August des Jahres 14 n. Chr. gestorben. Demnach würde das fünfzehnte Jahr des Tiberius vom 19. August 29 bis 19. August 30 laufen, und da Jesus ja erst einige Zeit nach dem ersten Auftreten des Täufers, wenn auch wohl nicht lange nachher, mit seiner Tätigkeit begonnen hat, so käme man auf Ende 29 oder Anfang 30. Diese Differenz würde um ein Jahr vermindert, wenn Lukas, wie das auch sonst vorkam, die Zeit vom Regierungsantritt bis zum nächsten

Jahresanfang für ein volles Jahr gerechnet hat. Höchst wahrscheinlich aber hat er nach der auch sonst bei den römischen Kaisern üblichen Weise die Jahre des Tiberius datiert von dem Jahr an, wo dieser auf Wunsch des schon über siebzig Jahre alten Augustus vom Senat zum collega imperii, d. i. zum Mitregenten ernannt wurde und über Heer und Provinzen gleiche Herrscherbefugnisse erhielt wie der Kaiser. Das war geschehen im Januar des Jahres 11 n. Chr. Nach dieser Rechnung fällt das fünfzehnte Jahr des Tiberius in das Jahr 26 n. Chr. Und Christus hätte demgemäß im Frühjahr 27 von Johannes die Taufe empfangen. Das stimmt überein mit der obigen Berechnung.

Eine weitere uns interessierende Frage ist: wie alt Jesus damals war. Zwar gibt schon der heilige Lukas darauf eine Antwort: „Ungefähr dreißig Jahre" (Luk. 3, 23). Allein, das können ebensogut genau dreißig Jahre als auch einige darüber oder darunter sein. Wenn wir nur bestimmt sagen könnten, wann Jesus geboren ist! Aus der Kindheitsgeschichte geht hervor, daß das zu Lebzeiten Herodes I. war, einige Monate oder auch einige Jahre vor dessen Tod. Denn Jesus ist noch ein Kind bei der Rückkehr aus Ägypten (Matth. 2, 19 ff.). Freilich ist nicht gesagt, ob ein Kind von einigen Monaten oder Jahren. Auf alle Fälle ist Christus nicht, wie der gelehrte Mönch Dionysius Exiguus im 6. Jahrhundert irrtümlicherweise ausgerechnet hat, im Jahre 754 nach Gründung Roms geboren, welches Jahr dann als das Jahr 1 unserer Zeitrechnung festgesetzt wurde. Denn nach Flavius Josephus ist Herodes kurz vor einem jüdischen Osterfeste, 37 Jahre nach seiner Ernennung zum Könige durch die Römer, gestorben (Jüd. Altertum 17. Buch, 8, 1; 9, 3; Jüd. Krieg 1. Buch, 33, 8; 2. Buch, 1, 3). Kurz vor seinem Tode hatte eine Mondfinsternis stattgefunden (Jüd. Altertümer 17. Buch, 6, 4). Das kann nach der Art, wie Josephus rechnet — das angebrochene Jahr für ein ganzes —, nur vor dem Osterfest des Jahres 750 nach Gründung Roms, also des Jahres 4 vor unserer Zeitrechnung, gewesen sein. In diesem Jahre hat auch jene in Palästina sichtbare Mondfinsternis stattgefunden (12./13. März). Damit stimmen ferner die auf Grund der anderen Angaben des Josephus über die Regierungszeiten der Söhne des Herodes, des Archelaus und des Herodes Antipas angestellten Berechnungen überein. Wenn aber Herodes I. kurz vor Ostern des Jahres 4 vor unserer Zeitrechnung gestorben ist, dann muß Christus spätestens um die Weihnachtszeit des Jahres 5 geboren sein. Denn einige Monate brauchen die in der Kindheitsgeschichte Jesu erzählten Ereignisse zum mindesten. Höchst wahrscheinlich aber ist er noch etwas früher geboren worden. Ließ doch Herodes alle Knäblein unter zwei Jahren töten, was doch nicht nötig gewesen wäre, wäre Jesus noch ein Säugling gewesen.

Nun bietet der heilige Lukas noch eine zweite Zeitangabe bezüglich der Geburt Jesu: „die erste (im Heiligen Land abgehaltene römische Volkszählung zum Zwecke der Steuerveranlagung), die zu der Zeit stattfand, als Quirinius Statthalter von Syrien war" (Luk. 2, 1 und 2). Diese Schatzung — „die

erste" – ist zu unterscheiden von jener im Jahre 6 n. Chr., die ebenfalls unter der Statthalterschaft des Quirinius stattfand (vgl. Apg. 5, 37; Jüd. Altertümer 17. Buch, 13, 5; 18. Buch, 1 und 2), nachdem Judäa nach Absetzung des Archelaus zur eigentlichen römischen Provinz geworden war. Freilich ist es bei der Spärlichkeit der Quellen unmöglich, festzusetzen, wann jene erste Statthalterschaft des Quirinius und dementsprechend jene erste Schatzung gewesen ist. Ja vielfach bestreitet man sogar eine doppelte Schatzung und erklärt die Angabe des heiligen Lukas (2, 1 und 2) für eine Verwechslung mit jener des Jahres 6 n. Chr. Das geschieht jedoch zu Unrecht. Denn eine im Jahre 1764 in Tibur gefundene Inschrift berichtet von einem allerdings namenlosen Mann, daß dieser zweimal in der Zeit des Augustus Statthalter von Syrien gewesen ist. Nach allem jedoch ist dieser Mann kein anderer gewesen als Quirinius. Auch aus den Angaben des Tacitus über Quirinius ergibt sich, daß dieser schon vor dem Jahre 6 n. Chr. einmal Statthalter von Syrien gewesen sein muß. Denn Tacitus berichtet von ihm (Annalen 3, 48), er habe unter Augustus das Konsulat geführt, habe sich dann die Siegeslorbeeren geholt durch Niederwerfung der Homonadenser in Cilicien – eine Angabe, die von Strabo bestätigt wird (XII, 6, 5) – und sei dann Hofmeister des Caius Cäsar gewesen. Wenn er die Homonadenser, nach Strabo ein cilicisches Räubervolk, bekriegt hat, so muß er Statthalter von Syrien gewesen sein, von dem Cilicien abhing. Wann er das war, läßt sich aus den gleichen Angaben des Tacitus, wenn auch nur sehr allgemein, angeben. Um 12 v. Chr. war er Konsul gewesen. Von 8 – 6 war Saturninus Statthalter von Syrien. Auf diesen folgte Varus, der auch beim Tode des Herodes I. noch im Amte gewesen ist. Vom Jahre 1 – 3 n. Chr. war Quirinius Hofmeister des Caius Cäsar. Da die Schatzung nach Angabe des Lukas noch zu Lebzeiten des Herodes I. stattgefunden hat, so bleiben also für eine Statthalterschaft des Quirinius nur die Jahre 11 – 8 v. Chr. übrig. Demnach wäre Christus bei seiner Taufe mindestens 35 Jahre alt gewesen. Das wäre noch kein Widerspruch mit der Angabe des heiligen Lukas „ungefähr 30 Jahre". Denn Lukas hat diese Angabe offenbar nicht von der Mutter Jesu selbst. Die hätte es ihm genau gesagt, nicht nur „ungefähr". Sie beruht also auf Schätzung anderer, wohl der Jünger. Wie unsicher aber Altersschätzungen sind, ist bekannt.

Aber es bietet sich noch eine andere Möglichkeit. Wir wissen aus anderen Quellen, z. B. aus einem in Afrika gefundenen Meilenstein, daß gelegentlich eine Provinz zwei Statthalter hatte, deren einem die militärische Leitung, dem andern die finanzielle Verwaltung anvertraut war. Dasselbe konnte damals auch in der Provinz Syrien der Fall gewesen sein, zumal da nach Tacitus und Strabo Quirinius mit der Kriegsführung gegen die Homonadenser beauftragt war. Zu dieser Annahme paßt sehr gut die Angabe des Tertullian (Adv. Marcion IV, 19), die Schatzung habe unter Sentius Saturninus stattgefunden. Dann wäre also dem Quirinius der Saturninus

beigegeben worden zur Ausführung der Steuerveranlagung, an der Quirinius selbst durch seine Kriegführung behindert war. Lukas aber hätte in diesem Falle ihn und nicht den Saturninus genannt, weil Quirinius dem Range nach der erste von den beiden war. Somit könnte Christus im Jahre 6 geboren sein, dem letzten Jahre der Statthalterschaft des Saturninus. Es gibt noch eine andere Annahme: Quirinius, Statthalter von 11–8, habe die Schatzung begonnen, und Saturninus (8–6) habe sie vollendet, und daher rührten die verschiedenen Angaben des heiligen Lukas und des Tertullian. Von diesen beiden Annahmen wird immerhin die erste vorzuziehen sein.

*NIKODEMUS. Kap. 2 Vers 23 bis Kap. 3 Vers 21.*

(23) Während er aber an Ostern in Jerusalem weilte beim Feste, glaubten viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er wirkte. (24) Jesus selber jedoch vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kannte (25) und nicht nötig hatte, daß jemand ihm Zeugnis ablegte über den Menschen. Denn er wußte selbst, wie es im Innern des Menschen aussah.

(3, 1) Nun war da ein Mann aus der Sekte der Pharisäer — Nikodemus hieß er —, ein Mitglied der jüdischen Behörde. (2) Der suchte ihn bei Nacht auf und sagte zu ihm: „Meister, wir wissen, daß du ein von Gott gesandter Lehrer bist. Denn niemand vermag solche Zeichen zu verrichten wie du, außer wenn Gott mit ihm ist.“ (3) Jesus antwortete ihm und sagte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht von oben her geboren ist, (andere Übersetzung: ‚wiedergeboren ist‘), kann das Reich Gottes nicht schauen.“ (4) Da sagte Nikodemus zu ihm: „Wie kann ein Mensch, der schon das Greisenalter erreicht hat, geboren werden? Kann er etwa zum zweiten Mal in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ (5) Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wer nicht aus Wasser und Geist geboren ist, kann nicht in das Reich Gottes eingehen. (6) Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist. (7) Wundere dich nicht darüber, daß ich zu dir gesagt habe, ihr müßt von oben her geboren werden (‚wiedergeboren werden‘). (8) Der Wind weht, wo er will, und du hörst wohl sein Rauschen. Aber du weißt nicht, woher er kommt, noch wohin er geht. So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geiste geboren ist.“ (9) Nikodemus antwortete ihm mit der Frage: „Wie kann das geschehen?“ (10) Jesus erwiderte ihm: „Du bist der (approbierte) Lehrer Israels und weißt das nicht? (11) Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wir reden das, was wir wissen, und legen Zeugnis ab von Dingen, die wir gesehen haben. Ihr jedoch nehmt unser Zeugnis nicht an. (12) Wenn ich von den irdischen Dingen zu euch geredet habe, ohne daß ihr mir Glauben schenkt, wie werdet ihr da glauben, wenn ich von den himmlischen Dingen zu euch rede? (13) Und doch ist niemand in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herab-

gestiegen ist, nämlich der Menschensohn, [der im Himmel ist]. (14) Und wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat (4 Mos. 21, 4ff.), so muß der Menschensohn erhöht werden, (15) damit jeder, der glaubt, in ihm ewiges Leben habe. (16) Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. (17) Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt geschickt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. (18) Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht hat glauben wollen an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. (19) Darin aber besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und daß die Menschen die Finsternis dem Lichte vorgezogen haben; denn ihre Werke waren schlecht. (20) Denn jeder, der Minderwertiges tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht zu Tage treten. (21) Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden; sind sie doch in Gott getan."

23 Jesus blieb nicht nur am Ostertag, sondern die ganze, sieben Tage umfassende Festzeit in Jerusalem. Während dieser Zeit wirkte er mancherlei „Zeichen". Die Synoptiker gebrauchen diesen Ausdruck nie selbst von den Wundern Jesu, sondern lassen stets nur die Feinde Jesu so sprechen, aus deren Mund Jesus dann gelegentlich das Wort übernimmt. Nur einmal nennt Lukas die Wunder „Zeichen", aber auch nur da, wo er von dem Verlangen des Herodes nach solchen „Zeichen" spricht (Luk. 23, 8). Johannes dagegen verwendet dieses Wort mit Vorliebe. Er hat eine besondere Absicht dabei. Das äußerliche Geschehen bei einem Wunder, der in die Augen fallende, von dem gewöhnlichen Geschehen sich unterscheidende oder gar gegen dessen Gesetze sich vollziehende Vorgang ist das, was zunächst bei den Menschen Staunen und Verwunderung erregt und ihre Sensationslust weckt. Darum ist ein Wunder auch für jeden Ungläubigen interessant. Aber dieser äußerliche, interessante Vorgang hat auch eine Innenseite. Durch sein Abweichen von der gewöhnlichen Norm des Geschehens wird das Wunder zum Anzeichen für etwas Verborgenes, mit den Sinnen nicht Erreichbares, für irgend eine geheimnisvolle Kraft, die imstande war, jenen merkwürdigen Vorgang zu bewirken. Dieses Zeichen soll zum Nachdenken anregen über die Natur jener Kraft und insbesondere über das Wesen dessen, der jene Kraft besitzt. So wird es zum Anzeichen der in der sinnfälligen menschlichen Gestalt Christi verborgenen Gottheit. Freilich haben die wenigsten Menschen Lust zu solch einem ernsthaften Nachdenken. Sie staunen wohl im ersten Augenblick, werden eine Zeit lang begeistert, „glauben" an Christus. Das heißt aber nichts anderes als: sie halten ihn für einen Wundermann, eine Art Zauberer. Ihr Glaube ist weder eine Überzeugung, die in der Seele Wurzel geschlagen hat, noch ein Erfassen des eigentlichen Wesens Christi. Darum hält auch der

Glaube an den Wundermann nur so lange an, als der Eindruck des staunenswerten Vorganges frisch bleibt. Das sinnlich wahrnehmbare Zeichen hat somit seine Wirkung verfehlt. Zur Überzeugung von dem übersinnlichen göttlichen Wesen in Christus, worauf das sinnenfällige „Zeichen" aufmerksam machen sollte, ist der Mensch nicht gekommen. So war es auch gleich während des ersten Osterfestes. Viele „glaubten an seinen Namen" und wollten sich
24 ihm anschließen als Jünger. „Er selbst aber vertraute sich ihnen nicht an." Er nahm keinen von ihnen in den kleinen Kreis seiner Jünger auf, hütete sich auch, ihnen weiteren Aufschluß über seine Person zu geben. „Er kannte alle." Nicht nur die alle, die sich ihm in der ersten Begeisterung anschließen wollten, sondern überhaupt alle Menschen. Und zwar durchschaute er sie mit einem übermenschlichen Blick. Denn um einen Menschen wirklich zu kennen, d. h. zu wissen, wie es innerlich mit ihm steht, welcher Art seine Gesinnung, sein Charakter ist, dazu bedarf es sonst entweder eines längeren intimen Umgangs mit ihm, der aus den Handlungen und Reden des betreffenden Menschen, auch den unbeabsichtigten und unbewußten, einen Schluß auf sein Inneres ermöglicht, oder des Zeugnisses anderer, die ihn aus solchem Umgang bereits kennen gelernt haben. Jesus hatte keines von beiden nötig. Sein durch die Gottheit erleuchtetes Auge drang mit dem ersten Blick schon bis in die tiefsten Falten der Seelen hinab. Johannes und die ersten Jünger hatten ja selbst schon gleich bei der ersten Begegnung Gelegenheit gehabt, diese übernatürliche Menschenkenntnis Jesu zu erfahren (vgl. 1, 35 ff.).

25 Dieses Wissen Jesu um das, wie es „im Inneren des Menschen aussieht", ist für uns in gleicher Weise ein Grund zu heilsamer Furcht und zu ebenso großem Vertrauen. Wenn ich vor dem Tabernakel kniee, dann brauche ich mir gar keine Mühe zu geben, dem darin verborgenen Heiland etwas vorzumachen, wie ich es vielleicht anderen und mir selbst gegenüber tue. Ich brauche z. B., wenn ich mit einem andern in Feindschaft lebe, durchaus nicht nach Gründen zu suchen, um jenen andern zu belasten. Ich kann ruhig zugeben, worin ich Unrecht habe. Oder wenn ich mich von irgend einer Sinnlichkeit noch nicht losreißen kann, ist es zwecklos, darzutun, daß nur höhere Liebe und Pflichtgefühl mich festhält. Es ist viel besser, ich gebe aufrichtig und demütig zu: „Lieber Heiland, ich weiß, daß ich nicht auf dem geraden Wege bin. Aber ich habe die Kraft noch nicht, ihn zu gehen; er ist mir zu steil. Hilf du mir hinauf." Es ist aber auch ein Trost für uns, daß er weiß, „wie es in unserem Innern aussieht". Denn er weiß infolgedessen auch, daß nicht alles böser Wille ist, wie die Menschen meinen und wie wir manchmal in der Verzweiflung selber denken, sondern er kennt eines jeden Schwachheiten, seine Hemmnisse, die unüberwindlichen Schranken seiner Natur. Nur Ehrlichkeit will er von uns und guten Willen, nicht die Vollendung. Für die sorgt er dann selber, wann es Zeit ist.

Diesen Leuten also, die nicht vom „Zeichenglauben" zu einem tieferen echten Glauben an seine Person vorzudringen vermochten, „vertraute sich Jesus

nicht an". Sobald er aber einen fand, der nicht nur neue „Zeichen" sehen wollte, sondern ehrlich nach der durch die Zeichen angedeuteten Wahrheit strebte, ging er ihm weit entgegen, selbst wenn dieses Streben noch recht kümmerlich und mit Vorurteilen belastet war. Das zeigt das Gespräch mit
3, 1 Nikodemus. Die Kritiker sind unter sich darüber einig, daß dieses Gespräch nicht geschichtlich ist, sondern eine freie Erfindung des Evangelisten, der daran, wie sie behaupten, seine eigenen Gedanken über Jesus entwickeln möchte. Denn erstens sei es überhaupt kein „Gespräch", sondern nach einigen Fragen, die lediglich dazu dienten, die Sache in Gang zu bringen, verschwinde der Nikodemus vollständig von der Bildfläche, und wir hörten in Wirklichkeit nur einen Monolog Jesu bzw. des Evangelisten. Zweitens lasse der Evangelist hier Jesus in einer Weise reden, wie er, besonders zu seinen Lebzeiten, einfach nicht habe reden können. Nun, zunächst wollte Johannes selbst dieses nächtliche Gespräch durchaus geschichtlich aufgefaßt haben. Sonst hätte er nicht jedesmal, wo er den Nikodemus später wieder erwähnte, hinzugefügt, daß er schon früher einmal zu Jesus gekommen sei (7, 50; 19, 39). Und an der zweiten Stelle bemerkt er noch ausdrücklich, daß das des Nachts gewesen war. Außerdem sind die Gedanken, die der Evangelist Jesus aussprechen läßt über seine eigene Person, bereits in den synoptischen Evangelien enthalten. Vgl. Vers 11 ff. mit Matth. 11, 27, ferner Vers 14 und 15 mit Matth. 20, 28 (= Mark. 10, 45). Und wenn Jesus den Glauben an sich fordert als notwendig für die Seligkeit, so ist das nichts anderes, als wenn er in seiner Volkspredigt bei den Synoptikern in so auffälliger Weise die Sittlichkeit mit seiner eigenen Person verbindet und von dieser Verbindung die Entscheidung über das Los des Menschen abhängig macht. (Vgl. Band XI 1, S. 104 ff.) Daß diese Gedanken im Einzelgespräch mit dem theologisch gebildeten Nikodemus deutlicher und schärfer formuliert werden als in der Predigt vor der Volksmasse in Galiläa, die vorläufig noch gar nicht die nötige Reife besitzt, um das Wesen der Person Jesu zu erfassen, ist wohl begreiflich. Außerdem pflegen die Kritiker zu übersehen, daß das Gespräch mit Nikodemus nicht nur fünf Minuten gedauert hat, sondern wohl bis tief in die Nacht hinein währte. Johannes aber hat nur einen kurzen Auszug desselben gegeben, wobei er gerade das herausstellte, was auch für seine Leser und für die Menschen aller Zeiten von Bedeutung bleibt. Nimmt man hinzu, daß Johannes, der, wie alle Evangelisten, in erster Linie nicht Chronist, sondern Religionslehrer sein will, Jesu Gedanken bei aller geschichtlichen Treue da und dort in Worten gegeben hat, die besonders gerade auf seine eigenen Leser abzielten, so schwinden die letzten Bedenken dahin, die gegen die Geschichtlichkeit des Gespräches erhoben werden könnten.

Nikodemus wird ein „Oberer der Juden" (so wörtlich) genannt. Er kann also, da wir uns in Jerusalem befinden, nur ein Mitglied des Synedriums oder des Hohen Rates gewesen sein. (Über diesen siehe Band XI 1, S. 245.) Außerdem war er, wie wir aus Vers 10 erfahren, ein Schriftgelehrter (siehe
2 darüber Band XI 1, S. 132 ff.). Der kam des Nachts zu Jesus und sagte

zu ihm: „Rabbi" („Meister") usw. (Über diesen Titel siehe Band XI 1, S. 133.) Nicht nur die ungewöhnliche Besuchszeit, sondern auch seine ganze Rede verrät, in welch großer Verlegenheit der Mann sich befindet. Er gehört zwar zu den wenigen, die die „Zeichen" Jesu als Zeichen verstanden haben und die durch dieselben angedeutete Wahrheit suchen. Aber er ist eben doch noch zu sehr in seinen pharisäischen Vorurteilen befangen, als daß er imstande wäre, die daraus sich ergebenden Folgerungen ganz zu ziehen. Noch weniger wagt er es, dies vor seinen Standesgenossen zu verantworten. Deshalb kommt er bei Nacht. Schon das macht ihn natürlicherweise verlegen. Aber diese Verlegenheit wird Jesus gegenüber noch vermehrt durch sein Standesbewußtsein. Ist er doch ein öffentlicher Lehrer, der den ganzen, gar nicht leichten Studiergang eines Schriftgelehrten durchgemacht hat, während dieser Galiläer trotz seiner unbestreitbaren Rednergabe und sonstigen Fähigkeiten eben nur ein Mann aus dem Volke ist, sozusagen ohne akademische Bildung. Und es war ja zu allen Zeiten für einen studierten Fachmann eine etwas peinliche Sache, bei einem Nichtstudierten sich im eigenen Fach Rats zu holen. Daher beginnt er auch sehr umständlich: „Wir wissen", sagt er. Damit soll nicht angedeutet sein, daß er etwa im Auftrag anderer komme. Es ist auch nicht Pluralis maiestaticus. Eher möchte man es den Plural der Verlegenheit nennen. Er redet allerhand von den Wundern Jesu, die er selbst gesehen oder von denen er gehört hat, auch davon, daß Jesus, wenn auch kein amtlich geprüfter, so doch ohne Zweifel ein von Gott selbst gesandter Lehrer sein müsse. Aber was er eigentlich will, das bringt er nicht heraus. Jesus kommt ihm zu Hilfe.
3 „Er antwortete ihm", — auf die Frage, die, obwohl unausgesprochen, ja leicht zu erraten war. Das Thema der Volkspredigt sowohl des Täufers als auch Jesu war gewesen: „Das Himmelreich ist nahe." (Über diesen Begriff siehe Band XI 1, S. 46 ff.) Also wird es den Nikodemus interessieren, wie Jesus sich das Himmelreich vorstellt, und noch mehr, auf welche Weise man es nach seiner Ansicht am besten sich erwerben könne. Aber bei diesen Fragen geht Nikodemus von einer grundfalschen Voraussetzung aus. Ihm, dem Schriftgelehrten, ist es selbstverständlich, daß ihm als Nachkommen Abrahams und erst recht als Pharisäer ein Platz im Himmelreich gesichert ist. Immerhin wäre es aber durchaus möglich und eigentlich auch zu erwarten, daß dieser „von Gott gekommene Lehrer" noch ganz besonders verdienstliche Übungen der Frömmigkeit kennte, die bis jetzt dem Schultheologen entgangen sind. (Vgl. den reichen Jüngling, Band XI 1, S. 291.) Denn darüber hegt Nikodemus keinen Zweifel, daß die Schätze des Himmelreiches, wie alle anderen Schätze, von einem strebsamen Menschen durch seine eigenen natürlichen Kräfte erworben werden können. Daß das Himmelreich, in dem die jüdische Theologie die sehr reelle Erfüllung aller irdischen Wünsche erwartet (vgl. Band XI 1, S. 29 und 44), etwas seinem Wesen nach ganz anders Geartetes und darum auch mit natürlichen Kräften unmöglich Erreichbares ist, davon hat er keine Ahnung.

Deshalb geht Jesus, ohne erst abzuwarten, bis Nikodemus endlich zu einer Formulierung seiner Frage gekommen ist, sofort auf den Kern der Sache ein. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir." Schon diese feierliche Einleitung will darauf aufmerksam machen, daß Jesus etwas ganz Neues zu sagen hat, das nur durch den Glauben erfaßt werden kann. „Wer nicht von oben her geboren (bzw. gezeugt) ist, kann das Reich Gottes nicht schauen." Man übersetzt statt dessen gewöhnlich: „Wer nicht wiedergeboren ist . . ." Welcher von den beiden Übersetzungen gebührt also der Vorzug? Dem Sinne nach führen sie ja beide auf dasselbe. Aber es fragt sich, was Jesus zunächst gesagt und gemeint hat. Rein philologisch sind allerdings beide Übersetzungen gleich richtig. Sowohl in profaner Sprache wie in der des Neuen Testamentes kann das griechische Wort ánothen die ihm ursprüngliche räumliche Bedeutung haben: „von oben her", oder die auf die Zeit übertragene Bedeutung: „von Anfang an", „von früher her", was gelegentlich einem „wiederum" gleichkommt. Nun läge ja die Vermutung nahe, der Evangelist habe mit Absicht ein doppelsinniges Wort gewählt, wie er das auch sonst manchmal tut. Aber Jesus selbst konnte kein doppelsinniges Wort gebraucht haben. Denn er hat hebräisch bzw. aramäisch gesprochen, und weder im Hebräischen noch im Aramäischen liegt dieser Doppelsinn in dem dem griechischen ánothen entsprechenden Ausdruck millemálah = von oben her. Freilich könnte ja Jesus einen andern Ausdruck gebraucht haben, der „wieder" heißt, und Johannes könnte das durch ánothen übersetzt haben. Sehr wahrscheinlich ist das aber nicht, da in diesem Falle ein anderer griechischer Ausdruck viel näher gelegen hätte. Trotzdem entscheiden sich die meisten Ausleger, vom Altertum bis in unsere Zeit, für die Bedeutung „wieder", weil Nikodemus das Wort offenbar so verstanden hat. Allein, das
4 ist nicht richtig. Nikodemus ist, wie seine Antwort zeigt, dermaßen an dem Begriff „geboren werden" hängen geblieben, daß er das ánothen ganz überhört hat. Ob es im Sinne von „wiederum" oder „von oben her" gemeint war: die Frage des Nikodemus war in beiden Fällen die gleiche: „Wie soll überhaupt eine Geburt möglich sein bei einem schon fertigen Menschen?" Außerdem gebraucht Johannes das Wort ánothen auch sonst im räumlichen Sinne (3, 31; 19, 11 23), und wenn er von einem übernatürlichen Geboren- oder Gezeugtwerden des Menschen spricht, gibt er stets den räumlichen Ausgangspunkt an (1, 13; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 18). Nach alledem wird man sagen müssen, daß er auch an dieser Stelle die räumliche Beziehung im Auge gehabt hat. Daß diese Geburt „von oben her" auch eine „neue" ist, daß also der Mensch in diesem Sinne „wiedergeboren" werden muß, ist allerdings eine Selbstverständlichkeit.

Jesus macht also von vornherein den Nikodemus auf dessen falsche Grundvoraussetzung aufmerksam, das Himmelreich sei durch die natürlichen Kräfte des Menschen erreichbar. Es bedarf dazu vielmehr eines ganz neuen Menschen, bzw. erst muß in dem natürlichen Menschen ein ganz neues Wesen höherer Art geschaffen werden, und das kann nur von oben her geschehen.

Denn das Himmelreich ist von allen irdischen Reichen dem Wesen nach verschieden. Das, was Nikodemus da hört, ist nun allerdings für ihn etwas ganz Neues. Etwas nicht nur Ungehörtes, sondern auch Unerhörtes, daß an einem schon im Leben stehenden Menschen eine richtige Zeugung bzw. Geburt (das griechische Wort sagt beides, vgl. oben S. 37 ff.) statthaben soll. Wohl war es den jüdischen Schriftgelehrten ganz geläufig, wenn es sich um die Gewinnung eines Proselyten handelte, ebenfalls von der Schaffung eines neuen Menschen zu reden. Ja, sie gebrauchten dabei sogar von dem, der einen solchen Proselyten gewinnt, ganz dieselben Ausdrücke, die die Heilige Schrift von der Schöpfertätigkeit Gottes gebraucht. Selbst vor dem Ausdruck, der Gottes geheimnisvolles Wirken am Embryo im Mutterleib beschreibt (Ps. 139, 16), scheuen sie nicht zurück. Und der Proselyt selbst gilt wie ein neugeborenes Kind, das jetzt erst Mensch geworden ist. Aber das alles sind bewußte bildliche Redeweisen, weil in den Augen der Juden nur der als eigentlicher „Mensch" gilt im Gegensatz zu den anderen Geschöpfen, der die Thora (das Gesetz des Moses) kennt. Jesus aber — und gerade aus der Verblüffung des Nikodemus geht das deutlich hervor — hat keineswegs bildlich gesprochen, sondern in allem Ernst von einer wirklichen Zeugung und Geburt geredet. Kein Wunder, daß Nikodemus das „von oben her" ganz überhört bzw. außeracht läßt und nur an der Unmöglichkeit einer solchen neuen Geburt hängen bleibt.

Gerade hieraus aber ergibt sich, wie unrichtig die Behauptung der Kritiker ist, der neutestamentliche Begriff der „Wiedergeburt" entstamme den heidnischen synkretistischen Mysterienreligionen. Wohl spielen die verschiedenen Ausdrücke für „Wiedergeburt" in diesen Religionen eine ebenso große Rolle wie allerhand symbolische, dem Geschlechtsleben nachgebildete Handlungen. So z. B. entnimmt in den Eleusinischen Mysterien der Einzuweihende nach Clemens Alexandrinus (Prot. II, 21, 2) der heiligen Lade etwas — offenbar eine Nachbildung des Mutterschoßes der Göttin —, „vollzieht eine Handlung" damit (ergasámenos) und legt das Ding dann wieder zurück. Auf den orphischen Täfelchen stehen die Worte: „Ich schlüpfte unter den Schoß der Herrin." Aus diesen und ähnlichen Ausdrücken hat man geschlossen, daß der Myste durch die angegebenen Handlungen zum leiblichen Kinde der Göttin werde. Der Schluß ist aber unrichtig. Es handelt sich jeweils ungefähr um dasselbe, was Diodor (VI, 39) erzählt: Hera besteigt ein Bett, nimmt den Herakles an sich und läßt ihn durch die Gewänder zur Erde herab, „indem sie die wirkliche Geburt nachahmt". Und Diodor gebraucht für die ganze Handlung ein Verbum (hypopojésasthai), das in dem Zusammenhang keine andere Bedeutung haben kann als „für sich annehmen" = adoptieren. In diesem Sinne wird auch sonst das zugehörige griechische Adjektiv gebraucht. Es handelt sich also bei all diesen Zeremonien lediglich um eine Adoption vonseiten der Gottheit. Kein weiterer Sinn läßt sich aber auch in den anderen, von den Kritikern angeführten Stellen nachweisen, wenigstens in der neutestamentlichen Zeit. Wenn etwa später der Gedanke an eine wirkliche Zeu-

gung bzw. Geburt aus der Gottheit sich mit dem der Adoption vermischt hat, so ist das einerseits natürlich, andrerseits auch ein Beweis dafür, „daß synkretistische Religionen sich christliches Gut aneignen und assimilieren" (vgl. zu dem Ganzen: Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I 663 ff.). Andrerseits hat nicht nur Christus in dem Gespräch mit Nikodemus unzweideutig von einem wirklichen Gezeugtwerden gesprochen, sondern auch sämtliche neutestamentliche Schriftsteller lassen keinen Zweifel darüber, daß sie unter dem, was die spätere Theologie die heiligmachende Gnade nennt, eine wirkliche neue übernatürliche Wesenheit verstehen. Auch hier wieder besteht also, wie auch sonst, zwischen den christlichen Religionsbegriffen und den synkretistischen trotz der äußeren in die Augen fallenden Ähnlichkeit der Ausdrücke in jeder Beziehung ein trennender Wesensunterschied. Der Begriff der christlichen Wiedergeburt läßt sich unmöglich aus den Mysterienkulten ableiten. Dagegen ergibt er sich ganz von selbst als Folgerung der gesamten neutestamentlichen Lehre. Christus bzw. der Sohn Gottes oder die zweite Person in der allerheiligsten Dreieinigkeit ist in wörtlichem, wenn auch selbstverständlich nicht irdisch-fleischlichem Sinne vom Vater gezeugt. (Siehe oben S. 37 ff.) Dieser Begriff ist auf die Getauften übertragen worden. Aber diese Übertragung ist keine bildliche, auch keine juristische (Adoptivsohn, d. i. der mit den Rechten eines natürlichen Sohnes beschenkte Fremdling), sondern sie beruht auf einer inneren Wirklichkeit. Indem nämlich Christus dem Gläubigen an seinem Pneuma, an seinem Geiste Anteil gibt, schenkt er dem betreffenden etwas von seinem eigenen Selbst, verpflanzt also in dessen Seele einen „Samen Gottes" (1 Joh. 3, 9). Dadurch aber sind wir in Jesu corpus mysticum aufgenommen, sind ein Stück von ihm, ein Glied von ihm, und somit „göttlicher Natur teilhaftig" (2 Petri 1, 4). Somit „heißen wir nicht nur Gottes Kinder (wie ein Adoptivkind), sondern wir sind es auch" (vgl. 1 Joh. 3, 1 ff.). Der Akt aber, durch den das geschieht, kann gar nicht besser bezeichnet werden als durch den Begriff „Zeugung" bzw. „Geburt".

Es ist bezeichnend für die autoritative Art, mit der Jesus lehrt, daß er auf Einwände, die das erdgebundene Denken erhebt, überhaupt nicht eingeht, sondern einfach *seine* Lehre entwickelt, für die er bedingungslose Glaubensannahme fordert. So fährt er auch bei Nikodemus einfach damit fort, das von diesem gänzlich außeracht gelassene „von oben her" näher zu erklären. Die wiederholte feierliche Einleitung: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir", macht diesen darauf aufmerksam, daß er wiederum etwas Neues, nur im Glauben zu Erfassendes zu hören bekommen werde. Manche Neuere machen bei den folgenden Worten Jesu eine Unterscheidung zwischen der Wassertaufe und der Geistestaufe. Das „aus Wasser" beziehe sich auf die Taufe des Johannes des Täufers und gebe die von den Menschen zu leistenden sittlichen Vorbedingungen der Geisteserneuerung an. Erst also müsse einer durch die Annahme der Johannestaufe jenes vom Täufer geforderte metanoéin (vgl. Matth. 3, 2), jene innere sittliche Umstellung vollzogen haben. Dann erst

könne er die Geistestaufe des Messias empfangen, die der Täufer im Gegensatz zu seiner eigenen Wassertaufe als charakteristische Handlung des Messias vorausverkündet habe (vgl. Matth. 3, 11). Denn Jesus habe ja um diese Zeit die christliche Taufe noch gar nicht eingesetzt gehabt, und die Taufe, die seine Jünger in Judäa um diese Zeit gleichzeitig mit Johannes dem Täufer spendeten (3, 22; 4, 2), sei ja die gleiche gewesen wie jene. Aber abgesehen davon, daß Jesus doch dem Nikodemus schon manches im voraus mitteilen konnte von dem, was er erst für später vorhatte, wie er das auch sonst tatsächlich in dieser Unterredung tat (vgl. Vers 14), ist jene Auffassung ganz unmöglich. Denn erstens wird nirgendwo im Neuen Testament gelehrt, die Johannestaufe sei für alle Menschen notwendig zur Seligkeit. Und zweitens wird die wunderbare Neugeburt in gleicher Weise dem Wasser und dem Heiligen Geiste zugeschrieben. Von *seiner* Taufe hatte aber gerade der Täufer selbst stets betont, daß sie keine Neugeburt bewirken könne. Wasser und Geist gehören also notwendig zusammen als gemeinsame Ursache dieser Neugeburt. Wie einst bei Beginn der Schöpfung aus dem Wasser alle übrigen Geschöpfe hervorgegangen sind, aber nur deshalb, weil „der Geist Gottes brütend über der Wasserfläche schwebte" (Gen. 1, 2), so ist es auch mit dem Sakrament. Dessen „Materie" ist der sichtbaren Schöpfung entnommen, weil der geistig-körperliche Mensch ein körperlich wahrnehmbares Zeichen braucht. Aber erst durch die Verbindung mit der „Form", durch die die Materie mit der belebenden Kraft des Geistes erfüllt wird, entsteht das eigentliche Sakrament, das die Fähigkeit besitzt, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Es ist also — so fährt Jesus fort, dem Nikodemus zu erklären — eine übernatürliche Zeugung oder Geburt, was sich in der Taufe vollzieht, eine Geistesgeburt. Denn nur eine solche kann im Menschen einen neuen Geist hervorbringen. Eine nach den Gesetzen der Natur entstandene Geburt wird immer nur auch einen natürlichen Menschen, einen Fleischesmenschen zu Tage fördern. Denn es ist ein allgemeines Gesetz, daß die Wirkung nicht über die Natur der Ursache hinauszukommen vermag.

6 Für Nikodemus häufen sich die Rätsel: „Was aus dem Geist gezeugt oder
geboren ist, ist Geist." Wie soll man das verstehen? Dieser sonderbare
„Rabbi" redet da von lauter unsichtbaren, also auch für den Verstand un-
7 faßbaren Dingen. „Wundere dich nicht", daß ich dir so unfaßbare Dinge
aus dem Reiche der Übernatur vorgetragen habe. Es gibt auch in der den
Sinnen zugänglichen natürlichen Schöpfung Dinge, die man nicht sehen und
nicht greifen kann und die trotzdem Wirklichkeit sind. Zum Beispiel der
8 Wind. Selbstverständlich kann hier mit dem gleichen Wort pneuma nicht
der Heilige Geist gemeint sein, wie die meisten Väter meinten, sondern nur
der Wind, wie schon der heilige Chrysostomus erkannt hat. Denn nur auf
den Wind paßt das darüber Gesagte; und das darauf Folgende: „so verhält
es sich" (wörtlich: „so ist auch"), zeigt zu allem Überfluß an, daß Jesus einen
Vergleich angeführt hat. Er hat aber absichtlich gerade diesen Vergleich ge-

braucht, weil das Wort pneuma und noch viel mehr das entsprechende hebräische Wort rúach sowohl „Wind" als „Geist" heißt. „Der Wind weht, wo er will." Er ist gänzlich unserem Einfluß entzogen. Man kann ihn weder sehen noch fassen. „Und du weißt nicht, woher er kommt, noch wohin er geht." Natürlich haben schon die Alten im allgemeinen die Richtung des Windes wahrgenommen. Und die heutigen Meteorologen können noch etwas mehr darüber sagen. Aber trotzdem bleibt es wahr: Wenn man auch seine Richtung weiß, so kann keiner sagen: „Hier, an dieser Stelle, hat er angefangen zu blasen, und genau dort hört er auf damit." Er ist wie ein unsichtbarer, ungreifbarer Kobold, der uns sein Dasein zwar deutlich zu spüren gibt, aber wir kommen ihm nicht bei. Genau so, sagt Jesus, ist es mit den Wirkungen des Geistes. Er sagt nicht, wie etwa zu erwarten, „mit dem Geist", sondern: „mit jedem, der aus dem Geiste geboren ist". Denn an diesem aus dem Geiste geborenen Menschen kann man die Wirkungen des Geistes wahrnehmen. Zu sehen vermag man freilich den dem Wiedergeborenen innewohnenden Geist bzw. die heiligmachende Gnade nicht. Denn sie ist eine übernatürliche Eigenschaft der Seele und deshalb ebenso unsichtbar für körperliche Augen wie die Seele selbst. Ja, wenn einer Engelsaugen besäße, wenn er wie ein Engel, d. h. ein reiner körperloser Geist, die geistigen Wesenheiten nicht erst erschließen müßte aus deren sinnlich wahrgenommenen äußeren Wirkungen, sondern sie direkt an ihrem geistigen Sein wahrnehmen könnte. Wenn z. B. ein Engel zuschaute, wenn ein Mensch getauft wird, dem würde sich ein ganz wunderbares, in Worten gar nicht zu beschreibendes Bild darbieten. Es ginge diesem Engel wie einem, der bei Nacht und Nebel auf einen hohen Alpenberg gestiegen ist, um droben den Sonnenaufgang abzuwarten. Noch ist alles ringsum in graues Dunkel gehüllt. Aber sobald die Sonne sich am Horizont erhoben hat, da entsteht ein Flimmern und Leuchten und Glühen und Sprühen und eine Flut von rotgoldenem Licht, die wie ein unüberwindliches Kriegsheer alle Finsternis vor sich her in die Flucht treibt. Die Gletscher und Firnen blinken und gleißen in blendendem Silberweiß, und aus den Tälern rauscht das Farbenspiel der Wiesen und Matten und Wälder empor, als sei die Erde soeben erst in ihrer Jugendblüte aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. So käme es dem Engel vor, der da erblickt, wie die Seele des Täuflings, eben noch von der schwarzen Nacht der Sünde bedeckt, aufleuchtet im Strahlenglanze der heiligmachenden Gnade. Aber das könnte, wie gesagt, nur ein Engel mit seinem Geistesauge wahrnehmen. Wir Menschen sehen nichts von dieser Neuschöpfung des Heiligen Geistes in der wiedergeborenen Menschenseele. Und doch erkennen wir deutlich ihre Wirkungen, wie man den unsichtbaren Wind gar wohl erkennt am Rauschen der Blätter im Walde. Freilich nur an dem Christen kann man sie wahrnehmen, der die heiligmachende Gnade nicht ungenützt in sich verdorren läßt oder der sie gar schon längst wieder verloren hat. Aber an denen, „die sich vom Geiste Gottes treiben lassen" (Röm. 8, 14), bemerken auch die Mit-

menschen mit Staunen die innere Umwandlung und sittliche Erneuerung, und sie selber spüren noch deutlicher, wie trotz aller Hemmnisse der fleischlichen Natur allmählich die „Frucht des Geistes" in ihnen reift: „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit" (Gal. 5, 22).

Fassen kann Nikodemus das immer noch nicht. Aber er ist doch schon bescheidener geworden. Während er vorhin das, was Jesus gesagt hatte, einfach als unmöglich, ja geradezu absurd bezeichnet hat, fragt er jetzt voll Interesse,
9 freilich auch noch mit einigem Zweifel: „Wie kann das geschehen?" Jesus kann es nicht unterlassen, ihm einen gelinden Tadel auszusprechen. Denn so ganz unerhört und neu dürfte das alles einem „Schriftgelehrten" doch nicht vorkommen, der in Jer. 31, 31 ff.; Ezech. 11, 19; 36, 26 ff. und noch an manch anderen Stellen des Alten Testamentes von dem „neuen Gnadenbund" gelesen hatte, den der Herr „mit dem Hause Israel und dem Hause Juda" schließen will, wo er ihnen „ein neues Herz schenkt und einen neuen Geist in sie legt". Darum klingt Jesu Antwort an den Schriftgelehrten, der den „von Gott gekommenen", aber doch nicht auf den Schulen ausgebildeten Lehrer so
10 heimlich bei Nacht aufgesucht hat, etwas ironisch: „Du bist der approbierte Lehrer Israels, und weißt das nicht?" Denn das ist offenbar hier der Sinn des Artikels: „der Lehrer Israels". Nicht, wie manche meinen, „der Repräsentant aller Lehrer Israels", was doch etwas zu geschraubt wäre. Auch nicht, wie oft ausgelegt wird, „der berühmte Lehrer". Denn so berühmt scheint Nikodemus nicht gewesen zu sein. Wenigstens steht nirgends im Talmud etwas von ihm, wie z. B. von dem wirklich berühmten Gamaliel, dem Lehrer des heiligen Paulus (Apg. 5, 34; 22, 3). Zwar ist im Talmud oft die Rede von einem Nikodemus ben Gorjon, der ein steinreicher Mann gewesen sein soll, und manche haben in diesem denselben Nikodemus wie hier bei Johannes finden wollen. Aber das ist völlig ausgeschlossen. Denn 1. wird derselbe an keiner Stelle des Talmuds als Schriftgelehrter bezeichnet, und 2. müßte er bei der Einnahme Jerusalems, die er noch erlebte, ein unwahrscheinlich hohes Alter gehabt haben. War doch zur Ordination eines Schriftgelehrten ein Alter von mindestens 40 Jahren erforderlich. Nikodemus aber scheint nach seinen eigenen Worten damals schon weit über dieses Alter hinaus gewesen zu sein (Vers 4). Wohl aber findet sich im Talmud eine Stelle, die von einem gewissen Nakkai (jüdisch-palästinensische Abkürzung für Nikodemus) erzählt, er sei mit fünf anderen Jüngern Jesu getötet worden. Wenn diese Erzählung auch eine Fabel ist, so hat sie doch offenbar die Erinnerung bewahrt an einen Jünger Jesu dieses Namens und bildet damit einen indirekten Beweis für die Geschichtlichkeit der Johanneserzählungen über Nikodemus. Ein besonders „berühmter" Lehrer Israels scheint aber Nikodemus nach alledem nicht gewesen zu sein. Wohl aber will Jesus ihn, den „approbierten" Fachmann, der eine so gelehrte Schule durchgemacht hat, ein bißchen zur Bescheidenheit mahnen.

Weiter allerdings läßt er sich auf seine Frage nicht ein. Jesus führt keine gelehrten Diskussionen wie menschliche Lehrer und Gelehrte. Er spricht seine göttliche Wahrheit aus und verlangt gläubige Unterwerfung. Und er hat auch das Recht dazu. Denn seine Lehre beruht nicht auf wissenschaftlichen Untersuchungen und Schlußfolgerungen, in die gar zu leicht ein logischer Fehler
11 sich einschleichen kann, sondern „was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen haben, davon legen wir Zeugnis ab". Der plötzliche Plural in der Rede Jesu ist von jeher den Exegeten aufgefallen. Man hat zum Teil sonderbare Erklärungen dafür angenommen. So glaubten viele, besonders von den älteren Exegeten, Jesus fasse hier sein Zeugnis mit dem des Vaters und des Heiligen Geistes zusammen. Andere, namentlich auch aus der neueren Zeit, sind der Ansicht, Jesus verstehe unter dem „wir" sich und Johannes den Täufer. Aber wenn man in 3, 31 ff. liest, wie scharf der Gegensatz ausgesprochen wird zwischen dem Reden Jesu, der das bezeugt, „was er gesehen hat", und dem Reden des Täufers, „der von der Erde her ist und von der Erde aus redet", so wird man auch diese Erklärung kaum für möglich halten. Tatsächlich kann auch der Täufer nicht das bezeugen, „was er gesehen hat". Kein Mensch kann das, sagt Vers 13, es sei denn, daß er im Himmel gewesen wäre. Also können unter dem „wir" auch nicht die Jünger oder die früheren Propheten mit eingeschlossen sein, wie andere vermuten, abgesehen von der sonstigen Unwahrscheinlichkeit all dieser Erklärungsversuche. Jesus redet nur von sich selber. Nun hat er aber sonst nie im Pluralis maiestaticus gesprochen. Das paßt auch gar nicht zu seiner ganzen einfachen Sprechweise. Deshalb liegt auch hier kein rhetorischer Plural vor, wenn ein solcher auch noch so oft bei den griechischen Tragikern vorkommt. Es bleibt nur eine Erklärung übrig: Jesus hat, wie immer, im Singular gesprochen. Der Plural stammt vom Evangelisten her, der auch bei seinen eigenen Zeugenaussagen gerne den Plural wählt, weil er damit zugleich das Zeugnis der anderen Apostel bzw. der ganzen Christengemeinde den Heiden entgegenhält. Man sieht hier deutlich die redigierende Hand des Evangelisten, der bei aller Treue in der Wiedergabe der Gedanken des Herrn gelegentlich denselben eine Form gibt, die dem Ziel und Zweck seiner Schrift gegenüber seinen Lesern angepaßt ist (vgl. oben). Wir werden das noch mehr als einmal finden.

„Was ich weiß, das rede ich, und was ich gesehen habe, davon lege ich Zeugnis ab." So majestätisch kann allerdings nur Jesus sprechen. Und wir Menschen brauchen einen solchen, der uns Zeugnis ablegen kann von dem, was er gesehen hat. Denn wir tappen doch schrecklich im Dunkel herum. Der Mensch, der in diese Welt hineingeboren ist, gleicht einem, den man in bewußtlosem Zustand an der Küste eines fremden, unbekannten Landes ausgesetzt hat. Er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht. Mühsam sucht er sich einen Weg in der grauenvollen Finsternis der Welt- und Lebensrätsel, die ihn umhüllt. Nur der Glaube, den der uns geschenkt hat, der „Zeugnis ablegt von dem, was er gesehen hat", vermag uns Licht zu bringen. Darum wird

die Menschheit ohne Christus stets in die Irre gehen, von ihren eigenen Leidenschaften ins Verderben gelockt. Aber merkwürdig! Die Erfahrung der ersten Christenheit, die Johannes im Prolog in den traurigen Sätzen ausspricht: „Die Finsternis hat es (das Licht) nicht ergriffen", und „die Welt hat ihn nicht erkannt", dieselbe Erfahrung macht Jesus schon in den allerersten Tagen seines Wirkens in Jerusalem: „Ihr nehmt unser Zeugnis nicht an." Nicht einmal in den Dingen, wo doch das eigene Innere des Menschen, wenn
12 er nur ehrlich darauf hören will, mit Zeugnis ablegt. „Wenn ich von den irdischen Dingen zu euch geredet habe, ohne daß ihr mir Glauben schenkt, wie werdet ihr da glauben, wenn ich von den himmlischen Dingen zu euch rede." Die „irdischen Dinge" sind offenbar solche, die sich auf Erden abspielen, die himmlischen solche, deren Schauplatz der Himmel ist, also z. B. die Geheimnisse der allerheiligsten Dreieinigkeit, von denen Christus ja auch mancherlei geoffenbart hat. Aber nicht nur was unmittelbar im Himmel sich abspielt, gehört zu den „himmlischen Dingen". Denn davon hat Christus verhältnismäßig wenig geoffenbart. Er kam, um den Menschen den Weg zu Gott zu zeigen, und deshalb insbesondere, um ihnen die Geheimnisse der Gnade zu offenbaren. Auch alles, was Jesus davon zu sagen hat und gerade eben zum Teil dem Nikodemus schon gesagt hat, gehört zu den „himmlischen Dingen". Denn obwohl die Gnadenvorgänge sich abspielen in Menschen, die auf dieser Erde leben, so ist die Gnade selber doch etwas Übernatürliches, der Abstammung und dem Wesen nach Himmlisches, das deshalb nur durch den Glauben erfaßt werden kann. Unter den „irdischen Dingen", über die Jesus bisher zu den Menschen gesprochen hat, versteht er also den Inhalt seiner bisherigen Volkspredigt, deren Thema in Judäa ebenso wie in Galiläa ungefähr das gleiche gewesen war wie bei den Predigten des Täufers: „Tut Buße, denn das Reich Gottes hat sich genaht." Diese Wahrheiten, die Erkenntnis der Sündenhaftigkeit des Menschen, seiner Verantwortung Gott gegenüber, die Voraussicht des Strafgerichtes Gottes, kann und muß jeder Mensch bei gutem Willen von sich aus finden und einsehen. Es sind „irdische Dinge". Aber nicht einmal dieser Predigt Jesu haben sie Glauben geschenkt. „Wie werdet ihr da glauben, wenn ich von den himmlischen Dingen zu euch rede?" Dieser letzte Satz, obwohl auch noch allgemein gesprochen — „ihr" —, enthält doch einen besonderen Tadel für Nikodemus, dem Jesus ja bereits einiges von diesen „himmlischen Dingen" mitgeteilt hat, und er soll ihn zugleich aufmerksam machen auf den Grund seiner Unfähigkeit, diese Dinge zu verstehen. Es ist der allgemeine Unglaube der Juden, mit dem Nikodemus immer noch behaftet ist, obwohl er bereits das Drängen der Gnade in sich verspürt.

„Aber" — so könnte Nikodemus einwenden — „wie willst du Dinge ge-
13 sehen haben, die doch kein Mensch sehen kann?" Christus begegnet diesem Einwand, bevor Nikodemus ihn aussprechen kann, mit dem folgenden Satze. Hier nun finden die Kritiker den schlagenden Beweis dafür, daß das Gespräch mit Nikodemus ein fingiertes ist, nicht von Christus gehalten, sondern vom Evan-

gelisten selbst erdichtet. Denn Christus konnte doch unmöglich noch zu Lebzeiten, also längst vor seiner Himmelfahrt, behaupten, er sei schon in den Himmel aufgestiegen. Nein, gewiß nicht. So töricht konnte nicht einmal Johannes selber sein, in einem fingierten Gespräch dem noch auf Erden weilenden Christus eine solche Behauptung in den Mund zu legen. Die Sache ist aber weit einfacher. Es bedarf auch keineswegs der sublimen theologischen Erklärungsversuche Maldonats und einiger anderer früherer Exegeten. Schon der alte Exeget Jansenius (Ende des 16. Jahrhunderts) hat den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er bemerkt, in den Himmel aufgestiegen sein heiße hier nichts anderes als die himmlischen Dinge gesehen zu haben. Christus will sagen: „Natürlich kann nur der diese Dinge gesehen haben, der selber im Himmel war. Ein gewöhnlicher Mensch müßte also schon zu diesem Zweck in den Himmel hinaufgestiegen sein, was jedoch nicht möglich ist. Aber es gibt einen, der war schon längst im Himmel, brauchte nicht erst hinaufzusteigen. Der ist vielmehr von dort, seiner eigentlichen Heimat, herabgestiegen, gerade deshalb, um den Menschen sagen zu können, was er gesehen hat. „Und der bin ich, der Menschensohn." Diese Rede hat Johannes kurz zusammengezogen zu dem Satze, der demnach so zu lesen ist: „Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen und infolgedessen dort gewesen, sondern nur der ist dort gewesen, der von dort herabgestiegen ist, der Menschensohn."

„Der im Himmel ist." Mit Recht haben die Kirchenväter in diesem angehängten Sätzchen — im Griechischen ist es nur ein beigefügtes Partizip: „der im Himmel seiende" — eine Beweisstelle gefunden für die sogenannte communicatio idiomatum, d. h. für die Lehre, daß von der Person Christi sowohl göttliche als menschliche Eigenschaften in gleicher Weise ausgesagt werden können. Heißt es doch hier direkt vom „Menschensohn", obwohl er seiner Menschheit nach, also mit Leib und Seele, noch auf Erden weilt und noch nicht im Himmel ist, trotzdem: „er *ist* im Himmel". Weil nämlich Christus, obwohl er zwei verschiedene Naturen besitzt, eine göttliche und eine menschliche, doch nur eine einzige Person ist, insofern nämlich die ewige zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit in der Zeit eine menschliche Natur zu sich angenommen hat, deshalb ist es nur *ein einziger*, der beide, untereinander wesensverschiedene Tätigkeiten ausübt, die göttlichen und die menschlichen. Die göttliche Person z. B. leidet Hunger und Durst, wird müde von der Wanderung, stirbt am Kreuze, obwohl seine göttliche Natur nichts erleiden kann. Ebenso heißt es hier, der „Menschensohn" in Person sei schon im Himmel, obwohl seine menschliche Natur natürlich noch nicht dort sein kann. Man hat zwar versucht, diese Stelle, in der die auch sonst im Neuen Testament gebotene Lehre von der communicatio idiomatum so direkt ausgesprochen ist, anders zu erklären: Das griechische Partizip des Präsens habe hier nicht Gegenwartswert, sondern bezeichne die Vergangenheit. Man müsse also übersetzen: „der im Himmel *war*", nämlich vor seiner Menschwerdung. So heiße es ja auch schon im ersten Vers des Prologs: „Das Wort *war*

bei Gott." Daraus folgt allerdings gar nichts. Sonst müßte man auch aus dem folgenden Sätzchen des Prologs: „das Wort war Gott", entnehmen, daß Christus durch seine Menschwerdung aufgehört habe, Gott zu sein, was nicht nur ein Unsinn wäre, sondern auch mit der sonstigen klaren Lehre gerade des vierten Evangeliums völlig im Widerspruch steht. Auch die Hinweise auf andere Stellen, wo das Partizip des Präsens ebenfalls für die Vergangenheit gebraucht sei, beweisen nichts. Denn wenn z. B. in Joh. 6, 33 ff. in der Rede über das von Christus verheißene Himmelsbrot das Partizip der Vergangenheit (Aorist) mit dem Partizip des Präsens wechselt: „das herabgestiegene", „das herabsteigende", so ist in letzterem die Gegenwartsbedeutung noch durchaus enthalten: „das Brot, das vom Himmel her kommt". Das ist selbst bei der als Hauptbeweis angeführten Stelle, Joh. 9, 25, der Fall, die nach der Vulgata übersetzt lautet: „Eines weiß ich, daß ich, da ich doch blind war, jetzt sehe." Im Griechischen steht hier das Partizip des Präsens: „blind seiend", das also hier scheinbar klaren Vergangenheitswert hat. Aber auch dieses Partizip soll gerade das Hineinragen des bisherigen Zustandes der Blindheit bis in die augenblickliche Gegenwart malen. Der Blindgeborene will nicht sagen: „Obwohl ich früher einmal blind war, sehe ich jetzt", sondern: „Obwohl ich bis zu diesem Augenblick blind gewesen bin, kann ich jetzt sehen". Also ein ganz anderer Fall als in unserem fraglichen Vers.

Die präsentische Bedeutung dieser Aussage ist demnach gesichert. Fraglich ist nur, ob die Worte überhaupt echt sind. Die neueren kritischen Textausgaben pflegen sie wegzulassen, obwohl sie in der weitaus größeren Mehrzahl der Handschriften und in fast allen alten Übersetzungen stehen. Indes gerade die sonst besten Handschriften haben sie nicht. Freilich gehören diese letzteren fast alle einer und derselben Rezension an (der ägyptischen). Da wäre es also immerhin möglich, daß ein einziger (Hesychius) sie gestrichen hätte, weil sie ihm als unecht erschienen. So würde es sich auch erklären, warum von den alten Übersetzungen nur die zwei in Ägypten entstandenen (die sahidische und die achmimische) sie ebenfalls weggelassen haben. Eine Entscheidung ist nicht zu treffen. Immerhin werden sie, falls sie echt sind, eine, innerlich allerdings richtige, Zutat des Evangelisten sein. Denn es ist kaum anzunehmen, daß Jesus den Nikodemus gleich beim ersten Male so tief in die christologischen Geheimnisse eingeführt hat, zumal er, und zwar gerade im vierten Evangelium, sonst stets — und das geschieht sehr oft — sein Wirken auf der Erde in Gegensatz setzt zu seinem früheren bzw. später wieder eintretenden Wohnen im Himmel.

Jesus hat uns aber nicht nur den Glauben geschenkt, sondern auch die dazu notwendige Gnade der Erlösung. Das sagen die folgenden Verse 14–16. Neuere fassen allerdings diese Verse zum Teil anders auf. Unter dem
14 „Erhöhtwerden" Christi sei nicht, wie schon seit Justin dem Martyrer († 166) allgemein angenommen worden ist, die Erhöhung am Kreuze verstanden, sondern seine Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit. Denn nur so werde der

eigentliche Vergleichspunkt getroffen, der in der Erhöhung zum Zwecke der Sichtbarmachung liege. Wie die eherne Schlange nur deshalb von allen gesehen werden konnte, weil sie eben an einer hohen Stange befestigt war, so müsse Christus erst in seine Herrlichkeit eingehen, damit er von allen Menschen im Glauben erkannt werden könne, und nicht nur von den paar Juden, unter denen er während seines Erdenlebens seine Wunderzeichen wirkte. Denn der
15 Hauptton des Satzes liege auf dem „jeder" in Vers 15: jeder Mensch auf der Welt im Gegensatz zu den wenigen Juden. Diese neuere Auffassung ist jedoch nicht haltbar. Schon das stimmt nicht, daß der Hauptton auf dem „jeder" liege. Sonst müßte es heißen: „damit jeder zum Glauben kommen kann", und nicht: „damit jeder, der glaubt, ewiges Leben habe", wodurch deutlich genug ausgedrückt ist, daß der Hauptton auf dem Prädikat liegt, das aussagt, was der erhöhte Christus eben durch seine Erhöhung dem bereits Gläubigen verschafft. Aber auch das „Erhöhtwerden" muß sich auf die Erhöhung am Kreuze beziehen, freilich nicht auf diese allein. Allerdings ist es richtig, daß mit dem Ausdruck „erhöht werden", wenn er in neutestamentlichen Aussagen über Christus gebraucht wird, zunächst seine Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit gemeint ist (vgl. Apg. 2, 33; 5, 31), wie es ja auch dem Sinne des Wortes an sich entspricht (vgl. dazu Matth. 11, 23; Luk. 10, 15; Matth. 23, 12 u. a.). Man darf aber den Sinnesunterschied nicht übersehen, je nachdem andere von der Erhöhung Christi sprechen, oder wenn er selber diesen Ausdruck über sich gebraucht. In seinem Munde bekommt dieses Wort einen eigentümlichen Doppelklang. Das wird ganz deutlich aus Joh. 12, 32: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen." Damit spricht er ohne Zweifel ebenfalls von seiner Erhöhung in die himmlische Herrlichkeit. Denn erst von dort aus wird er alle, deren Herz dafür empfänglich ist, an sich und zu sich hinauf ziehen. Aber gerade zu dieser Stelle macht der Evangelist die Bemerkung: „Das sagte er, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde." Also eine Andeutung des Kreuzestodes. Die Gedanken Christi werden klar aus Joh. 12, 23 ff.: Der Tod am Kreuze ist für Jesus der notwendige Durchgang zu seiner Herrlichkeit. Denn am Kreuze verdient er sich diese seine eigene Herrlichkeit und zugleich alle die Gnaden, die er von dem Sitze seiner Herrlichkeit aus an die an ihn Gläubigen austeilen wird. Deshalb sind die Erhöhung ans Kreuz und die Erhöhung in den Himmel in seinem Denken unlösbar miteinander verknüpft, so unlöslich, daß er sogar den Juden, die ihn später kreuzigen werden, sagen kann: „Ihr werdet mich erhöhen" (Joh. 8, 28), d. h. ihr werdet mir durch die von euch vollzogene Erhöhung ans Kreuz zur Erhöhung in den Himmel verhelfen. Ganz dasselbe meint er auch hier im Gespräch mit Nikodemus. Der Vergleichungspunkt liegt also nicht in dem Sichtbarwerden, sondern direkt in dem Erhöhtwerden selber, womit freilich das gläubige Hinaufschauen verbunden ist, das den Menschen die Erlösung vom ewigen Tode bringen wird, wie einst in der Wüste jeder von den Giftschlangen Gebissene vor dem zeitlichen Tode

gerettet wurde, „wenn er die eherne Schlange anschaute" (Num. 21, 9). Noch weitere Vergleichungspunkte herausfinden zu wollen, wie frühere Exegeten es gerne taten, z. B. die tote Schlange von Erz ein Bild des toten Christus, oder die giftlose Schlange ein Bild des sündelosen Erlösers, wäre schon etwas geschmacklos. In Vers 15 hat die Vulgata mit der Mehrzahl der griechischen Handschriften „an ihn", was dann zu „glauben" gehörte: „jeder, der an ihn glaubt". Trotzdem gebührt dem Codex Vaticanus und einigen anderen Handschriften der Vorzug, die „in ihm" lesen, was mit „Leben haben" zu verbinden ist. In der innigen Lebensgemeinschaft mit dem gekreuzigten und zu neuem himmlischem Leben auferstandenen Christus empfängt der Gläubige selber ewiges Leben und die Fülle aller Gnaden.

„Der Menschensohn muß erhöht werden", hat Jesus gesagt. Dieses „muß" (griechisch „dei") wird ebensooft für die innere Notwendigkeit einer Sache gesetzt, als auch um die Folge eines göttlichen Ratschlusses anzugeben. Hier bezeichnet es beides, besonders aber das letztere. Durch die gläubige Hingabe an Christus allein vonseiten des gläubigen Menschen kann noch nicht das ewige Leben erworben werden, da dieses ja etwas Übernatürliches, also für alle menschlichen Kräfte Unerreichbares ist (vgl. oben S. 31 ff. und Prolog S. 90 ff.). Erst durch das Erlösungsopfer Christi am Kreuz wird die Sünde getilgt, dieses Hindernis des ewigen Lebens, und zugleich der Gnadenstrom eröffnet. Allerdings hätte Gott in seiner absoluten Freiheit die Erlösung auch auf andere Weise bewirken können. Aber es war sein Ratschluß, daß es auf diese Weise geschehen solle. Und in diesem Ratschluß und dessen Verwirklichung zeigt er zugleich seine unbegreiflich große Liebe zu den Menschen, und zwar zu allen ohne Unterschied, zur „Welt". Diejenigen Ausleger, die in dem „Erhöhtwerden" von Vers 14 keine Anspielung auf den Kreuzestod Christi sehen wollen, müssen natürlich auch das griechische édoken
16 (er hat gegeben) von Vers 16 anders auffassen. Nicht als ein „Hingeben", sondern ein bloßes „Schenken". Gottes Liebe habe sich schon darin gezeigt, daß er seinen Sohn überhaupt der Welt geschenkt, d. h. daß er ihn hinabgeschickt habe, um ihr den rechten Glauben zu bringen. Aber dann müßte Johannes auch geschrieben haben: „daß er ihr (nämlich der genannten Welt) seinen Sohn geschenkt habe". Die Weglassung des „ihr" damit zu erklären, daß ja nicht alle Menschen das Geschenk annehmen, dieses somit tatsächlich nur einem Teile der Welt zugute komme, geht doch kaum an. In dem ganzen Zusammenhang kann das Verbum gar keine andere Bedeutung haben als die schon im klassischen Griechisch gelegentlich vorkommende, seit der Septuaginta und erst recht im Neuen Testament sehr gebräuchliche: „hingeben" = „aufopfern" (vgl. 1 Makk. 6, 44; 2, 50; Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; Luk. 22, 19; 2 Kor. 8, 5 u. a.). Über diesen 16. Vers darf man nicht hinweghuschen, ohne jedes einzelne Wort tief zu durchdenken: Gott hat die Welt geliebt. Dieser große, ewige, unendliche Gott, der keines Geschöpfes bedarf, weil er in sich selbst die Fülle einer in Ewigkeit nicht auszuschöpfenden

Glückseligkeit birgt. Dieser Gott hat trotzdem die Welt geliebt. Er „hat sie geliebt" heißt natürlich nicht, daß er sie jetzt nicht mehr liebe. Er liebt sie noch geradeso und wird sie lieben bis zum Jüngsten Tag. Aber er hat diese Liebe stets und stets bewiesen durch Taten der Liebe und jetzt eben durch die größte historische Liebestat, die Hingabe seines Sohnes ans Kreuz. Denn obwohl diese noch erst bevorsteht, kann Jesus mit vollem Recht das Perfekt gebrauchen, weil Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes von sich aus diese Tat ja bereits vollbracht hat. Das übrige werden die Menschen selbst vollbringen, denen er seinen Sohn bereits in die Hände gegeben hat. „Die Welt" hat Gott geliebt. Also nicht nur einzelne Auserwählte, sondern alle, ohne Ausnahme. Und zwar „die Welt" in dem Sinne, der dem Worte gerade bei Johannes gewöhnlich eigen ist, mit der betonten Nebenbedeutung: die innerlich böse, von Gott abgekehrte Welt. Wirklich „geliebt" hat er sie. Zur Liebe gehört nämlich ein Verlangen, ein An-sich-ziehen-wollen. Und dieses Verlangen war so groß, daß er, um diese abgekehrte Welt wieder an sein Herz ziehen zu können, das Beste für sie hingab, was er besaß, seinen einzigen und innigstgeliebten Sohn. Denn beide Bedeutungen liegen gleicherweise in dem Wort monogenés. Dieses Opfer war ihm nicht zu groß, damit ja keiner von der Welt, auch nicht ein einziger, verloren gehe, sondern teilnehmen könne an der unausschöpflichen Glückseligkeitsfülle Gottes, am „ewigen Leben". Und es sollte jedem so leicht als möglich gemacht werden. Er braucht nur an ihn, d. h. den gekreuzigten Sohn Gottes, zu glauben. Daß unter „glauben an ihn" natürlich nicht ein bloßes Fürwahrhalten zu verstehen ist, sondern die gläubige, vertrauensvolle Hingabe, ist nach der Sprache des Neuen Testamentes selbstverständlich. Aber ebenso selbstverständlich ist es nach dieser Sprache, daß nicht von der Hingabe des vollendeten Gerechten die Rede ist, sondern von der des ringenden Sünders. Was für eine reiche Quelle freudiger Lebenskraft und mutigen Vertrauens müssen doch diese Worte aus dem eigenen Munde Christi für jeden gläubigen Christen sein und auch für jeden ringenden Sünder, der sie einmal mit ganzer Seele durchbetrachtet hat! In welch großem Widerspruch zu diesen Worten unseres Erlösers steht die Ängstlichkeit so mancher Frommen, deren Leben ein Zittern ist von einer Beichte auf die andere! Und es sind wirklich die eigenen Worte Christi. Nicht die des Johannes. Nur das eine Wort „eingeborene", das zwar durchaus zum Sinne paßt, wird wohl von dem Evangelisten eingeschoben sein, da Jesus es sonst nicht gebraucht, wenn er von sich selber spricht.

17 Mit den letzten Ausführungen hat Jesus dem Nikodemus ein ganz neues Bild vom Messias und von dem Zwecke seines Kommens gezeichnet, ganz anders, als die Propheten und auch Johannes der Täufer dieses Kommen geschildert hatten. Denn jene, und auch der Täufer, konnten sich nicht genug tun in der Ausmalung des schrecklichen Gerichtes, das der Tag des Messias bringen werde. (Siehe über das Ineinanderfließen der Zukunftsbilder bei den Propheten Band XI 2, S. 66 ff.) Das Gericht ist jedoch freilich eine

Folge des Kommens Christi in die Welt, aber keineswegs dessen erste und eigentliche Absicht. Darüber wird Nikodemus im Folgenden belehrt. Auf den ersten Blick scheint ja hier ein Widerspruch zu obwalten zwischen dem Christus der Synoptiker und dem des Johannes; und die Kritiker versäumen es begreiflicherweise nicht, den Finger auf diesen Widerspruch zu legen. Der synoptische Christus schildert ausführlich das Gericht, das er abhalten werde über die ganze Welt, während der johanneische nicht nur hier, sondern auch an anderen Orten es direkt in Abrede stellt, daß er überhaupt richten werde (vgl. 8, 15; 12, 47). Aber einerseits sagen die Synoptiker es ebenfalls deutlich genug, daß Christus gekommen ist, die Welt zu retten (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; Luk. 22, 19), und das ganze Bild, das sie von seinem Leben und Handeln entwerfen, gibt die Bestätigung dafür. Andrerseits erklärt sich auch der johanneische Christus als den Weltenrichter am Jüngsten Tage (5, 22; 12, 48). Das ist nicht ein Zugeständnis, das der vierte Evangelist seinen Vorgängern macht, sondern zwischen den Aussagen Christi, die in Vers 18 ff. noch näher erläutert werden, besteht ein innerer logischer Zusammenhang. Dieser Zusammenhang wird am schärfsten erfaßt, wenn man sich über die Mehrsinnigkeit des Wortes krinein klar wird. Das Wort bedeutet ursprünglich: „scheiden", „unterscheiden". Daraus entwickeln sich die weiteren Bedeutungen: urteilen, entscheiden bzw. auch richterlich entscheiden, also richten, schließlich verurteilen = verdammen. Dieselben entsprechenden Wandlungen macht auch das dazu gehörende Substantiv krisis durch. Der eigentliche Zweck der Sendung Christi ist, jeden einzelnen Menschen zu retten. Da aber diese Rettung abhängt von der Stellungnahme des einzelnen zu Christus — Glauben oder Nichtglauben —, so ergibt sich als notwendige Folge von Christi Kommen und Heilsanerbietung eine „Scheidung" der Menschen. Diese Scheidung wird von den Menschen selbst vollzogen, indem der eine sich auf Christi Seite stellt, der andere auf die Seite seiner Gegner. Von dieser Scheidung hängt nun freilich das Endschicksal der Menschen ab. Darum hat der Ungläubige „sich selbst gerichtet". Das Weltgericht hat also nicht mehr den Zweck wie bei einer irdischen Gerichtsverhandlung, zu „unterscheiden", d. h. den Tatbestand ausfindig zu machen, um dann zu „entscheiden", d. h. das Urteil zu fällen. Es dient nur dazu, Christus bzw. die Wahrheit seines Wortes vor aller Welt zu offenbaren — deshalb schreibt Christus 12, 48 das Endgericht geradezu seinem „Wort" zu — und den längst gefällten Einzelurteilen in feierlicher Weise das letzte Siegel aufzudrücken. Natürlich will Jesus nicht sagen, daß nur ein „Ungläubiger" in dem uns geläufigen Sinn des Wortes verdammt werden könne. Das widerspräche ganz und gar der vorhin erwähnten biblischen Bedeutung des Wortes: „an Christus glauben". Wer sich mit dem Fürwahrhalten begnügt, ohne Hingabe an Christus, der glaubt nicht an ihn. „Auch die Teufel glauben — und erschaudern (in der Höllenqual)" (Jak. 2, 19). In dem soeben erklärten Sinn ist es also zu verstehen, wenn Jesus von dem Gläubigen sagt, er werde nicht

gerichtet. Eine richterliche Untersuchung und Unterscheidung, d. h. also eine Urteilsfindung ist bei ihm nicht nötig, da er ja bereits das ewige Leben in sich trägt. Wenn als Grund des bereits Gerichtetseins bei dem andern angegeben wird, weil er nicht „geglaubt hat", so will das hier stehende griechische Perfekt (nicht Aorist) sagen: „weil er sich seiner Zeit nicht hat entschließen wollen, zu glauben und in diesem Zustande des Unglaubens verharrt ist bis ans Ende". Der infolge der damaligen negativen Handlung eingetretene sündhafte Zustand ist der Grund seiner Verwerfung, insofern er sich dadurch selbst ein für allemal ausgeschieden hat aus der Verbindung mit Christus. Also nicht das Nichtglauben = Nichtwissen von Christus ist der Grund der Verdammnis, sondern das freiwillige Nichtwissenwollen. Deshalb ist über das Schicksal der Menschen, die Christus nie kennen gelernt haben, weil sie z. B. nie genügend Gelegenheit hatten, die christliche Lehre zu hören oder von ihr zu lesen, an dieser Stelle nichts ausgesagt. (Vgl. über solche Menschen Band XI 2, S. 90 ff.)

Manche sind der Ansicht, wenigstens von Vers 19 an spreche nicht mehr
19 Jesus, sondern der Evangelist. Ist doch von dem „Licht" die Rede, ähnlich wie im Prolog; und die Formen der Vergangenheit: „Sie *haben* die Finsternis vorgezogen", „ihre Werke *waren* schlecht", scheinen überdies deutlich zu verraten, daß „das Licht" bereits nicht mehr auf Erden weilt. Aber andrerseits nennt auch Jesus selbst sich das „Licht der Welt" (vgl. 8, 12; 12, 46), und diese Sätze bilden doch inhaltlich eine direkte Weiterentwicklung der von Jesus eingeschlagenen Gedankenreihe, obwohl die einzelnen Formen der Vergangenheit sehr wohl als solche vom Evangelisten geprägt sein können. Ja, das „sie *haben* die Finsternis vorgezogen" paßt sogar auch ganz gut in den Mund Jesu selbst, da er ja diese Erfahrung bereits an den Festtagen in Jerusalem reichlich gemacht hat. Die Vergangenheitsform: „die Werke *waren* schlecht", ist somit lediglich Angleichung an den vorhergehenden griechischen Aorist. Und daß Johannes selbst im Prolog ähnlich spricht, beweist nur, wie sehr er sich die Gedanken seines Herrn zu eigen gemacht hat. Jesus fährt also fort, dem Nikodemus die innere Ursache dieser Scheidung der Menschen aufzuzeigen. Das Licht der Wahrheit ist in die Welt gekommen. Aber die Menschen haben seltsamer- und geradezu naturwidrigerweise die Finsternis dem Lichte vorgezogen. Diese Übersetzung ist besser als die wörtliche: „sie haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht". Denn letztere Übersetzung könnte im Deutschen in dem falschen Sinn verstanden werden, als sei da nur ein Gradunterschied in der Liebe. Aber das griechische „mehr" entspricht hier eigentlich nicht dem lateinischen „magis", das die Vulgata bietet, sondern dem „potius". Sie haben das Licht überhaupt nicht geliebt, sondern gehaßt (vgl. Vers 20). Und der Grund dazu liegt, wie schon das „Hassen" sagt, nicht aufseiten des Verstandes, in einer intellektuellen Schwäche oder in der zu wenig deutlichen Erkennbarkeit des Lichtes, sondern aufseiten des Willens: in der sittlichen Bosheit der betreffenden Menschen. Bei diesen

„schlechten Werken" braucht man keineswegs bloß an die Unsittlichkeit im engeren Sinne, an die Unkeuschheit, zu denken, obwohl diese ganz gewiß in sehr, sehr vielen Fällen des Unglaubens und Christushasses eine ausschlaggebende Rolle spielt. Auch große Verfehlungen gegen das soziale Leben, wie Diebstahl, Betrug usw., geben nicht den letzten Grund. Es gibt vielmehr feinere Sünden, die aber schwerer wiegen, auch schwerer als die Sünden des Fleisches. Das sind die Sünden des Geistes, worin der Mensch, auch wenn er sich vielleicht in seinem sonstigen Leben bemüht, die Pflichten der sozialen Gerechtigkeit und des Anstandes zu erfüllen, sich trotzig und standhaft weigert, einen anderen Richter und Gesetzgeber seines Denkens und sittlichen Handelns anzuerkennen als sein eigenes stolzes Selbst. Überhaupt sind hier unter den „Werken", ähnlich wie Matth. 7, 21 und sonst, nicht die einzelnen Handlungen für sich zu verstehen, sondern das ganze aus der sittlichen bzw. unsittlichen Persönlichkeit herausfließende Tun (vgl. darüber Band XI 1, S. 103 ff.).

20 Jesus erklärt dieses Verhalten der Menschen „dem Lichte", d. h. ihm selbst gegenüber aus ihrem auch sonst zu beobachtenden Verhalten. Daß Vers 20 einen allgemeinen, auch im gewöhnlichen Leben gültigen Erfahrungssatz enthält, zeigt schon der Übergang in die Zeitform der Gegenwart. „Jeder, der Minderwertiges tut, haßt das Licht." Während das griechische Wort ponerós in Vers 19 im Neuen Testament das Sittlich-Schlechte im eigentlichen Sinne bezeichnet, hat das in Vers 20 verwendete Wort phaulos mehr die allgemeine Bedeutung „schlecht" im Sinne von „minderwertig", „schwächlich", „niedrig", „ordinär", „gemein". Wer solche Dinge tut, pflegt nicht gerne gesehen zu werden. Er geniert sich vor seinen Nebenmenschen. Darum verbirgt er sich dabei. Gewiß sucht jeder Mensch seine Schwachheiten und Fehler vor seinen Mitmenschen zu verbergen. Und er muß es ja auch. Denn die Mitmenschen pflegen nicht zu unterscheiden zwischen richtiger, aus der Bosheit des Willens hervorgehender sittlicher Schlechtigkeit und mehr oder minder ungewollter natürlicher Unzulänglichkeit. Sie haben ihre Freude daran, das Negative an ihren Mitmenschen aufzuspüren und mit dem Finger darauf zu zeigen, um diesen bloßzustellen und, wenn sie können, gar unmöglich zu machen. Aber vor seinem eigenen Gewissen und vor dem Lichte Gottes sollte sich keiner zu verbergen suchen. Im Gegenteil. Von diesem Lichte müßte er erst recht sich bescheinen lassen, um von aller Selbsttäuschung befreit zu werden und zu erkennen, was wirklich mangelnder Wille ist. Das aber tun die wenigsten. Nur die ganz ehrlichen Menschen. Somit geht nun Jesus von dem oben ausgesprochenen Erfahrungssatz über zu dem Verhalten dieser letz-

21 teren Menschen *seinem* Lichte gegenüber. „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht." Das ist der innerlich aufrichtige Mensch, dessen ganzes Tun geleitet wird von dem ernsthaften Streben nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Ein solcher Mensch kommt gerne „zum Licht", d. h. zu der Wahrheit, die in Christus erschienen ist, „damit seine Werke offenbar werden". Das soll natürlich nicht heißen, „damit alle Menschen seine Werke sehen". Denn das

wäre nur eine mit der inneren Ehrlichkeit wenig verträgliche Eitelkeit. Er kommt vielmehr deshalb zum Lichte Christi, um sich selber ganz klar zu werden über seine eigenen Werke, um deutlich zu erkennen, was an seinen Werken der Wahrheit entspricht und was noch verbesserungsbedürftig ist. Darum darf man auch nicht, wie es gewöhnlich geschieht, weiter übersetzen: „weil sie in Gott getan sind". Das dem „weil" entsprechende griechische hóti bezieht sich nicht auf „er kommt", sondern auf „die Werke". Es gibt nicht den Grund an, weshalb dieser Mensch sich entschließt, zu Christus zu kommen. Sondern es erläutert seine Werke und begründet dadurch, weshalb ein solcher getrost zum Lichte kommen kann. „Sie sind ja in Gott getan." Deshalb wird ein solcher Mensch nicht enttäuscht werden, wenn er sich von Gottes Licht durchleuchten läßt. „Sie sind in Gott getan" heißt natürlich noch nicht soviel als „sie sind im Zustande der heiligmachenden Gnade getan". Denn es ist ja die Rede von einem Menschen, der bislang Christus noch nicht gefunden hatte. Aber in Verbindung mit Gott sind seine Werke trotzdem schon geschehen. Denn sie entsprangen dem inneren sittlichen Drang eines Menschen, der die Wahrheit, also im Grunde genommen Gott sucht. Wer aber Gott sucht, der hat ihn bereits in irgend einer Weise gefunden. Und Gott selbst wird dafür sorgen, daß er ihn ganz findet, und zwar eben in Christus, seinem eingeborenen Sohne. Diese Menschen sind also ganz dieselben, von denen Christus später einmal gesagt hat, daß „der Vater sie ziehe" (Joh. 6, 44).

Obwohl Nikodemus scheinbar schon längst verschwunden ist und Jesus allein im Monolog weiterspricht, verraten gerade diese letzten Worte deutlich die nächste Adresse, an die sie gerichtet sind. Es ist eben dieser Nikodemus, der also noch zugegen, aber aus dem anfänglichen kritischen Frager zu einem still horchenden Zuhörer geworden ist. Für ihn enthalten die letzten Worte Jesu eine gerade wegen ihrer Allgemeinheit zwar sehr taktvolle, aber um so eindringlichere Mahnung, Ernst zu machen. Denn Nikodemus gehört ja zu keiner von den zwei Menschengruppen, von denen der Heiland bei der Auseinandersetzung über das Gericht gesprochen hatte. Er steht weder auf der Seite der Gläubigen noch auf der Seite jener, die durch ihren eigenen Unglauben bereits für das Gericht ausgeschieden sind, sondern, wie so viele, noch mittendrin. Er gehört zu den zwar ehrlichen und nach der Wahrheit suchenden Menschen, die aber den Mut noch nicht aufbringen, die Hemmnisse, seien sie äußerer oder innerer Art, zu überwinden. Aber das einschneidende Wort des Herrn: „Wer die Wahrheit tut, der kommt zum Lichte", hat auch bei ihm seine Wirkung nicht verfehlt. Wo später einige besonders fanatische Mitglieder des Hohen Rates am liebsten schon gleich Christus gefangen setzen möchten, da tritt er bereits sehr scharf aus dem Dunkel heraus und nimmt für Christus Partei (7, 50 ff.). Und als er gar noch später den Leichnam Jesu mit größter Sorgfalt und Liebe mit den von ihm selbst gekauften teuren Stoffen einbalsamierte, da war er vor aller Öffentlichkeit „zum Lichte gekommen".

## *JESU TÄTIGKEIT IN JUDÄA. LETZTES ZEUGNIS DES TÄUFERS ÜBER IHN. Kap. 3 Vers 22—36.*

(22) Hierauf begab sich Jesus mit seinen Jüngern in die Landschaft Judäa, woselbst er längere Zeit mit ihnen zusammen verweilte und taufte. (23) Aber auch Johannes setzte seine Tauftätigkeit fort in Ainon bei Salin, weil es dort viel Wasser gab. Und die Leute kamen und ließen sich taufen. (24) Johannes war nämlich noch nicht ins Gefängnis geworfen. (25) Nun entstand ein Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Juden über die Reinigungsfrage. (26) Und sie kamen zu Johannes und sagten zu ihm: „Meister, der Mann, der bei dir war jenseits des Jordan, für den du Zeugnis abgelegt hast, der tauft jetzt (selber) und alles kommt zu ihm." (27) Johannes antwortete und sagte: „Ein Mensch kann nichts empfangen, außer wenn es ihm vom Himmel her gegeben ist. (28) Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich gesagt habe: Ich bin nicht der Messias, sondern ich bin als Vorläufer jenes Mannes gesandt. (29) Wer die Braut hat, ist der Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der (dabei) steht und ihn hört, empfindet innige Freude über den Jubel des Bräutigams. Diese meine Freude ist jetzt in Erfüllung gegangen. (30) Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.

(31) Der, der von oben kommt, steht über allen. Wer der Erde entstammt, ist von der Erde und spricht von der Erde aus. Wer vom Himmel kommt, steht über allen. (32) Er legt Zeugnis ab von dem, was er (selbst) gesehen und gehört hat, und keiner nimmt sein Zeugnis an. (33) Wer sein Zeugnis annimmt, hat damit auch anerkannt, daß Gott wahrhaftig ist. (34) Denn der, den Gott gesandt hat, der spricht die Worte Gottes. Gibt er doch den Geist nicht nach einem (feststehenden) Maß. (35) Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben. (36) Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben. Wer aber sich dem Sohn widersetzt, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihn gerichtet.

Jesus hatte während seiner kurzen Tätigkeit in der Hauptstadt reichlich Gelegenheit, sich davon zu überzeugen, daß die Menschen noch keineswegs reif waren, in die eigentlichen Lehren des Himmelreiches eingeweiht zu werden. Hatte doch selbst ein Nikodemus trotz allen Interesses wenig Verständnis gezeigt für das, was Jesus ihm darüber mitgeteilt hat. Da war es besser, sich von der Hauptstadt zurückzuziehen, damit die schon aufglimmende Feindschaft der jüdischen Behörde nicht vorzeitig, bevor „seine Stunde gekommen war",
22 sich zum Brande entfache. Deshalb zog er sich auf das Land zurück, blieb aber noch im Gebiete Judäas. Auch hier konnte natürlich seine Tätigkeit nur eine vorbereitende sein. Er wird sich in seiner Predigt auf das Thema beschränkt haben, das auch die Synoptiker für den Anfang seiner galiläischen Tätigkeit angeben: „Tut Buße; denn das Himmelreich ist nahe" (vgl. Matth. 4, 17).

Das deckt sich inhaltlich ungefähr mit dem, was auch der Täufer zu predigen pflegte (vgl. Matth. 3, 2). Schon aus diesem Grunde ist nicht anzunehmen, daß die Taufe, von der hier die Rede ist, bereits das Sakrament der Taufe war. Zwar finden sich namhafte Vertreter der letzteren Auffassung, z. B. Augustinus, Thomas von Aquin, Bonaventura und die meisten älteren klassischen Exegeten, wie Maldonat, Cornelius a Lapide u. a. Aber ihnen stehen auch schon seit dem Altertum gewichtige Theologen entgegen, z. B. Tertullian, der heilige Chrysostomus, Leo u. a. Tatsächlich ist es ausgeschlossen, daß Jesus damals schon das Sakrament der Taufe spenden ließ. Denn abgesehen von dem schon vorhin angeführten Grund fehlten überhaupt gänzlich die Voraussetzungen für die Spendung des Sakramentes: die Erkenntnis von der allerheiligsten Dreieinigkeit und ebenso von der wirklichen, metaphysischen Gottheit Christi. Hat es doch noch lange gegangen, bis selbst die Apostel über letztere zur Klarheit gelangt waren (vgl. Band XI 1, S. 217 ff.). Es war also eine ähnliche Taufe wie die von Johannes gespendete, die ja ebenfalls erst der Vorbereitung für das Himmelreich diente. Freilich wird der heilige Chrysostomus nicht ganz recht haben mit der Meinung, sie habe überhaupt von der Johannestaufe nichts voraus gehabt. Denn während dessen Taufe nur auf den erst kommenden Messias hinwies, wurde die von den Jüngern geübte Taufe doch bereits schon in dessen Auftrag gespendet an solche, die bereits in Jesus den Messias, wenn auch noch nicht den Sohn Gottes, erkannt hatten. Sie war also eine gewisse Weihe für das bereits mit Jesu Tätigkeit begonnene Himmelreich, kein Sakrament, aber doch ein sichtbares Zeichen, wodurch die an Jesus Glaubenden in den Kreis seiner Jünger aufgenommen wurden. So wird auch die Zusammenstellung der beiden Aussagen in Kap. 4 Vers 1 zu verstehen sein: „daß Jesus mehr Jünger *gewinnt und tauft* als Johannes". In Jerusalem hatten sich ja auch manche ihm anschließen wollen, aber er hatte sich „keinem anvertraut". Immerhin wird Jesus absichtlich nicht persönlich getauft haben, sondern nur durch seine bereits gewonnenen Jünger (4, 2), um trotz seiner sonstigen vorläufigen Zurückhaltung den Unterschied zwischen sich und Johannes klar zu betonen: Jener nannte gerade das Taufen mit Wasser als die auf den Messias vorbereitende Handlung seine Haupttätigkeit (vgl. 1, 26). Darum tauft Jesus nicht selbst mit Wasser, weil *seine* charakteristische Tätigkeit das Taufen mit Heiligem Geiste ist (vgl. Matth. 3, 11).

23 Auch Johannes setzte seine Wirksamkeit gleichzeitig fort. Wie notwendig auch diese noch war, erhellt nicht nur aus dem eben Gesagten, sondern noch mehr daraus, daß selbst von seinen eigenen Jüngern viele trotz des Zeugnisses ihres Meisters den Weg zu Jesus noch nicht gefunden hatten. Wo er diese Tätigkeit ausübte, ist schwer zu sagen trotz der doppelten Ortsangabe. Fest steht, daß es im Gegensatz zu früher ein Ort westlich vom Jordan war. Denn die Jünger erinnern ihren Meister an sein früheres Zusammentreffen mit Jesus „jenseits des Jordan" (Vers 26). Also befindet er sich jetzt diesseits.

Ebenso ist offenbar, daß er nicht am Jordan selbst sich aufhält. Sonst hätte die Begründung „weil es dort viel Wasser gab" keinen Sinn. Welcher Ort es aber war, ist schwer ausfindig zu machen. Manche suchen ihn ebenfalls in Judäa, weil er doch nach Vers 26 nahe bei dem Aufenthaltsort Jesu gewesen sein müsse. Allein diese Begründung leuchtet nicht ein. Der Jude, mit dem die Johannesjünger in Streit geraten sind, konnte doch auch einmal über die Grenzen Judäas hinausgegangen sein. Am meisten Wahrscheinlichkeit scheint immer noch die Angabe des Eusebius und Hieronymus zu besitzen, wonach Salin etwa 12 Kilomter südlich von der zur Dekapolis gehörenden Stadt Skythopolis (= Beth-Sean) zu suchen ist. Noch etwa 2 Kilometer weiter im Süden, an der Grenze Samarias, lag dann der „Quellort" Ainon (Ainawan = „Quellen"), wo heute noch in engem Umkreis fünf Quellen entspringen, die ihre Wasser in den nahen Jordan senden. Wenn der Evangelist seine Angabe über die weitere Tätigkeit des Täufers mit der ausführ-
24 lichen Bemerkung begründet: „denn Johannes war noch nicht ins Gefängnis geworfen", so mußte er eine bestimmte Absicht dabei haben. Sonst wäre ja diese Begründung fast ebenso geistreich, wie wenn jemand über einen, von dessen Tun und Treiben er berichtet hat, die erklärende Bemerkung beifügte: „denn er war damals noch am Leben". Der Evangelist setzt also offenbar bei manchen seiner Leser die irrige Ansicht voraus, der Täufer habe damals nicht mehr taufen können, weil er bereits im Gefängnis lag. Zu dieser Ansicht aber konnte jemand kommen, der nur die synoptischen Berichte über Jesus und den Täufer kannte. Denn die Synoptiker haben mit Übergehung der judäischen Tätigkeit Jesu nur dessen galiläische Wirksamkeit behandelt, die erst nach der Einkerkerung des Täufers begonnen hat (vgl. Matth. 4, 12 ff.; Mark. 1, 14; auch Apg. 10, 37; 13, 24 ff.). Demgegenüber erwähnt zwar Johannes den synoptischen Bericht mit keinem Wort, läßt aber doch deutlich durchblicken, daß er ihn vor Augen hat und etwaige falsche Schlußfolgerungen daraus korrigiert.

25 Daß der Jude, der mit den Johannesjüngern in Streit kam, selbst zu den von den Jüngern Jesu Getauften gehörte, ist nicht gesagt. Aber auf alle Fälle hatte er allerlei von der Tätigkeit Jesu und seiner Jünger in der judäischen Landschaft gehört und erzählte nun bei Gelegenheit einer Reise den Johannesjüngern diese Neuigkeiten, wobei er, wie das auch sonst geschieht, gehörig übertrieb: „Alles kommt zu ihm." Und da der Jude von Natur aus zu geistreichen Diskussionen geneigt ist, so konnte es nicht ausbleiben, daß alsbald ein Streit entstand zwischen diesem Judäer und den eifersüchtigen Johannesjüngern über eine Frage, in der die Spitzfindigkeit der Schriftgelehrten ja schon ihre höchsten Blüten entfaltet hatte, nämlich die Frage der Reinigung (vgl. darüber Band XI 1, S. 22 und 220 ff.; 2, S. 58 und 288 ff.). Hier wird es sich natürlich darum gehandelt haben, welche Taufe einen größeren Reinigungswert habe, die des Johannes oder die Jesu. Schon dieser echt jüdische Zeremonienstreit wirft ein Licht auf die noch ganz im

rabbinischen Judentum befangene Einstellung der Johannesjünger, die offenbar trotz des längeren vertrauten Umgangs mit ihrem Meister von dessen Geist noch ziemlich wenig erfaßt haben und deshalb, statt in die Gedanken ihres Meisters einzudringen, um so hartnäckiger die von ihm gegebenen Formen festhalten. Das ist ja allerdings das Schicksal jedes großen Geistes. Selbst Jesu Jünger haben ihn bis zum Tode nie ganz verstanden und wären auch nie zu diesem Verständnis vorgedrungen, hätte er ihnen nicht an Pfingsten seinen Heiligen Geist gesandt.

26 Aus dieser Haltung der Johannesjünger heraus erklärt sich auch die Klage bzw. Anklage gegen Jesus, mit der sie alsbald zu ihrem Meister eilen. Nach ihrer Ansicht hätte Jesus, den doch erst das von ihrem Meister ihm ausgestellte Zeugnis bekannt und berühmt gemacht hatte, in dankbarer Bescheidenheit sich hinter und unter den Täufer stellen müssen, statt dessen geht er hin und macht es diesem nach, tauft selber und zieht alle Leute an sich, also von Johannes weg. Eigentlich ist diese Stellungnahme der Johannesjünger gegenüber Christus: „Der Mann, für den du Zeugnis abgelegt hast, tauft jetzt selber", doch recht schwer verständlich, wenigstens wenn man sich von Johannes kein anderes Bild macht als wie die Evangelisten und besonders der vierte Evangelist ihn und seine Tätigkeit gezeichnet haben: ein Mann, dessen ganze Aufgabe darin bestand, auf den unmittelbar nach ihm kommenden Christus vorzubereiten und hinzuweisen. Man kann mit Recht fragen: Wie ist es psychologisch möglich, daß die Schüler dieses Mannes dieses sein Zeugnis, in dessen Abgabe sich doch sein ganzes Wirken und Wollen ausdrückt und erschöpft, derartig mißachten und trotzdem seine eifrigen Schüler bleiben und von ihm weiter in seiner Schule festgehalten werden? Ja, wir wissen aus den Synoptikern (vgl. Matth. 9, 14 ff.; Mark. 2, 18 ff.), daß auch später noch, als Jesus bereits auf der Höhe seiner galiläischen Tätigkeit sich befand, diese Johannesschule selbständig weiterbestand, wobei die Johannesjünger sogar mit den Pharisäern zusammen sich gegen Jesus stellten. Und wie aus Apg. 18, 25 und 19, 1 ff. hervorgeht, führte diese Schule selbst geraume Zeit nach Christi Tod und Auferstehung noch irgendwie ein Sonderdasein. Das alles zusammengenommen erweckt durchaus den Eindruck, die Tätigkeit des Johannes sei doch ursprünglich ganz anders geartet gewesen und erst die Evangelisten bzw. deren Vorlagen hätten aus dem Täufer den Vorläufer und Ankündiger Christi gemacht, ohne sich dabei des Widerspruches bewußt zu werden, in den sie sich durch solche, der wirklichen Geschichte entnommenen Erzählungen über die Johannesjünger selber setzten.

Allein hier muß man sich, wie so oft, vor Augen halten, daß die Evangelisten insgesamt keine eigentliche evangelische Geschichte schreiben wollen, sondern daß sie aus dieser Geschichte einzelne Begebenheiten und charakteristische Züge unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt herausgreifen und zusammenstellen. Deshalb würde eine kritiklos auf die Darstellung der Evangelisten aufgebaute Geschichtsschreibung mehr als einmal ein falsches Geschichtsbild

geben. So ist auch unsere landläufige Auffassung von Johannes dem Täufer als dem, der nur dasteht und mit dem Finger auf Jesus hinweist, nicht die richtige, wie gerade eine genaue Betrachtung der Evangelien beweist. Gewiß war der Täufer sich selbst bewußt, daß seine von Gott ihm gesetzte Hauptaufgabe darin bestand, Christus den Weg zu bereiten. Aber er kannte ihn ja noch nicht einmal, als er seine Tätigkeit begann (Joh. 1, 33). Noch viel weniger hat er damals ein Wort über ihn fallen lassen. Seine Tätigkeit hatte vielmehr zunächst ein mehr allgemeines Ziel: die richtige Bußgesinnung zu wecken für das nahende Reich Gottes. Das blieb auch der Inhalt seiner Predigt, nachdem er bei der Taufe Jesu diesen als Messias kennen gelernt hatte, obwohl er seither auch jede Gelegenheit benützte, direkt auf ihn hinzuweisen, wenigstens wenn er Verständnis und Glauben dafür erwarten konnte (vgl. 1, 35 ff.). Aber diese Hinweise blieben schon deshalb mehr vereinzelt, weil ja auch Jesus selbst keineswegs sofort begann, öffentlich und deutlich als Messias aufzutreten. Selbst in der später entfalteten galiläischen Wirksamkeit beschränkte sich Jesus in seiner Volkspredigt gewöhnlich darauf, die Gemüter erst reif zu machen für das Reich Gottes, und war sehr zurückhaltend mit dem messianischen Selbstbekenntnis (vgl. darüber das Matthäusevangelium, Band XI 1, S. 244 und 254). Ja, diese Zurückhaltung Jesu ging so weit, daß sogar der Täufer noch nach seiner Gefangennahme, im Bewußtsein seines nahe bevorstehenden Endes, sich veranlaßt sah, aus Rücksicht auf seine — des Johannes — Jünger den Herrn durch eine offizielle Anfrage ein bißchen zu einer Erklärung zu drängen (vgl. Matth. 11, 2 ff.). Diese wohlüberlegte Haltung Jesu, in der er sich mehr oder minder auf die Ankündigung des Himmelreiches beschränkte, war Grund genug, daß auch Johannes einstweilen seine vorbereitende Tätigkeit fortsetzte und weitere Jünger um sich sammelte, aus deren Zahl er die reifsten zu Jesus hinüberschickte. Sie erklärt aber auch, warum eine große Zahl der Johannesjünger den gelegentlichen Erklärungen ihres Meisters über Jesus nicht allzu viel Beachtung schenkte, ja dieselben für den Ausfluß einer übertriebenen Demut des Meisters hielt. Gerade diese Auffassung aber mußte natürlicherweise den Eifer für ihren Meister zur Eifersucht gegen Jesus steigern. Und diese Eifersucht mag der Hauptgrund gewesen sein, weshalb nach dem Tode des Meisters eine Anzahl seiner Jünger eine eigene Sekte bildete, die allerdings bald aus der Geschichte verschwand.

Der Täufer gibt seinen Jüngern auf deren eifersüchtige Klagen eine seiner
27 würdige Antwort: „Kein Mensch kann etwas empfangen, es sei denn, daß es ihm vom Himmel her gegeben ist." „Jeder Vorzug, den ein Mensch vor anderen voraus hat, also auch jeder dementsprechende Erfolg, ist ihm von oben geschenkt. Also ist auch der größere Erfolg Jesu ein solches Himmelsgeschenk. Also ist für mich kein Grund zur Eifersucht vorhanden." Das ist ein trefflicher Grundsatz, den Johannes hier ausspricht. Seine Befolgung würde allen offenen und heimlichen Neid und alle häßliche und kleinliche, der Sache Gottes oft so schädliche und der Predigt von der Liebe ins Gesicht

schlagende Mißgunst auch in christlichen und kirchlichen Kreisen den Boden
28 entziehen. Der Täufer erinnert seine eigenen Jünger daran, wie oft er selbst ihnen gegenüber ihrem Übereifer für seine Person erklärt hat, daß er nicht der Messias sei, sondern nur dessen Vorläufer, und zwar gerade der Vorläufer jenes von ihnen angefeindeten Mannes, nämlich Jesu. Denn auf Jesus bezieht sich das griechische Pronomen „jenes" (Mannes), nicht auf das vorhergehende „der Messias", da sonst im Griechischen ein anderes Pronomen
29 stünde (autú statt ekéinu). Seine eigene Stellung zu Jesus Christus veranschaulicht der Täufer mit einem aus dem Alten Testament geläufigen Bilde, das er auf Christus und die Kirche überträgt. Jesus, dem nach dem Zeugnis der Jünger bereits alles zuläuft, zeigt sich dadurch schon im Besitz der „Braut", d. i. der neuen messianischen Gemeinde oder Kirche. Also ist er auch der Bräutigam. „Ich bin nur der Freund des Bräutigams." Der „Freund des Bräutigams" ist zu unterscheiden von den „Söhnen des Brautgemaches", welcher Ausdruck Matth. 9, 15 in Band XI 1 mit „Hochzeitsgäste" übersetzt ist. Auch diese gehören naturgemäß zu den Freunden des Bräutigams. Aber einer von ihnen — in älterer Zeit waren es, wenigstens in Judäa, deren zwei — ist ein besonderer Vertrauter des Brautpaares. Er hatte nicht nur das Amt des Brautführers, sondern seine Vertrauensstellung bezog sich zum Teil auf sehr intime Angelegenheiten, z. B. die Überwachung der geschlechtlichen Beziehungen des Brautpaares. So nahe ich auch dem Messias stehe und seiner Gemeinde — sagt der Täufer —, ich bin nur der „Freund des Bräutigams", nicht der Besitzer der Braut. Deshalb stehe ich wie der Freund des Bräutigams bescheiden daneben und freue mich herzlich, wenn ich höre, wie der Bräutigam über die Schönheit seiner Braut in lauten Jubel ausbricht. Aber ich maße mir nicht an, sie selber zu begehren. „Diese meine Freude ist jetzt in Erfüllung gegangen." In diesem kurzen Satz sind zwei Gedanken zusammengezogen: „In dieser Teilnahme an der Freude des Messias besteht meine Freude, auf die ich bisher stets gehofft habe. Und diese
30 Hoffnung ist jetzt schon in Erfüllung gegangen." „Jener muß wachsen, ich aber abnehmen." Eine wunderbare Demut spricht aus diesen Worten des Täufers. Kein Mensch ist gern bereit zu verschwinden, selbst wenn er neidlos einem Größeren den Vorrang läßt. Zum mindesten möchte er in diesem Falle sich doch von dessen Glanz bescheinen lassen, damit die Umwelt sehe, welch ein Anteil an jener Größe auch ihm zukommt. Ganz anders ist Johannes. Er hat sein Vorbereitungswerk getan. Nun will er gerne in den Schatten treten. Wer die Tugend der Demut für etwas Niedriges und Erniedrigendes hält, verrät, daß er keine Ahnung hat, was Demut ist. Ja, jene sogenannte „bucklige Demut", die mit ihren Demutsakten hausieren geht, und jene feige Demut, die vor dem Stärkeren mit Preisgabe der eigenen Würde zitternd in die Kniee sinkt, die sind niedrig und erniedrigend und werden mit Recht verachtet. Aber wahre Demut ist eine gewaltige Seelengröße, die nur aus einer ganz in Gott eingegangenen Seele erwachsen kann.

Mit diesem letzten Wort, das uns die ganze große Seele des Täufers offenbart, schließt auch dessen Rede. Zwar halten viele auch noch die folgenden Verse für eine Fortsetzung der Rede des Täufers. Und zur Not könnten die darin enthaltenen Gedanken, wenn man sie der Form des Evangelisten entkleidet, auch Gedanken des Täufers sein. Hatte er doch z. B. selbst den Heiligen Geist auf Jesus herabsteigen sehen und die himmlische Stimme gehört, die Jesus den Sohn Gottes nannte (vgl. Vers 34 und 35). Aber die Form ist doch so ausgesprochen johanneisch, und die Gedanken selbst sind dermaßen Lieblingsgedanken des vierten Evangelisten, daß die Annahme, hier seien Worte des Täufers wiedergegeben oder auch nur umgearbeitet, zu äußerster Unwahrscheinlichkeit herabsinkt. Der Evangelist schließt also hier in passender Weise seine eigenen Reflexionen an, die zum Teil deutlich an das Gespräch mit Nikodemus erinnern. Man merkt auch seine Absicht heraus, den Täufer zwar nicht zu verkleinern, aber ihm doch gegenüber den Übertreibungen seiner sektiererischen Verehrer, die ihn sogar zum Messias stempeln wollen (vgl. oben S. 23 ff.), den richtigen Platz zuzuweisen.

31 Wer von oben ist, ist über allen (Maskulinum, nicht Neutrum). Also auch über allen Propheten, und somit auch über Johannes dem Täufer. Denn alle diese, einschließlich des Täufers, sind „von der Erde". Es sind erdgeborene Menschen. Darum reden sie auch „von der Erde her". Das soll natürlich nicht heißen: sie reden aus irdischer Gesinnung heraus. Aber sie reden wie Menschen, die einen endlichen, beschränkten Verstand besitzen und deren Gesichtskreis sich infolgedessen über eine bestimmte Grenze hinaus nicht zu erweitern vermag. Natürlich soll damit nicht geleugnet sein, daß die Propheten auch göttliche Offenbarungen erhalten haben, die sie verkündeten. Aber diese Offenbarungen wurden ihnen je und dann einzeln gegeben, und sie mußten dieselben von ihren eigenen menschlichen Gedanken und Einfällen sehr wohl unterscheiden (vgl. Band IX, S. 237). Anders der, der von oben ist. Dieser ist nicht angewiesen auf einzelne ihm gegebene Offenbarungen über Dinge, die sonst keinem menschlichen Wissen zugänglich sind. Sondern er kann frei heraus-
32 sprechen aus dem, was er selber gesehen und gehört hat. „Und keiner nimmt sein Zeugnis an." Das ist die traurige Erfahrung, die der Evangelist immer wieder betonen muß. Freilich tut er das mit einiger Übertreibung. Denn manche haben schon im Anfang das Zeugnis Jesu angenommen, wie er ja im
33 Folgenden selber zugibt. Wer aber sein Zeugnis annimmt, der anerkennt damit, daß Gott wahrhaftig ist. „Er besiegelt es", heißt es wörtlich. Durch die gläubige Annahme setzt er sozusagen feierlich sein Siegel zur Bestätigung darunter. Und das ist nicht zu viel gesagt, daß der, der Christi Worte
34 gläubig annimmt, dadurch Gottes Wahrhaftigkeit anerkennt. Denn Christi Worte sind samt und sonders Gottes Worte selbst. Darin besteht ja der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und der der Propheten, einschließlich des Täufers. Jene alle haben jeweils in ihren eigenen Reden auch einzelne ihnen mitgeteilte Gottesworte verkündigt. Aber der Gottgesandte

schlechthin, der, dem diese Bezeichnung in einzigartiger Weise zukommt, weil er „im Anfang schon als Gott bei Gott war", spricht „die Worte Gottes". Alle seine Worte sind unmittelbare Gottesworte.

Schwierigkeit bereitet der folgende kleine Satz: „Denn nicht nach einem (festgesetzten) Maß gibt er den Geist." Zwar haben die meisten Textzeugen als Subjekt „Gott". Aber in den besten fehlt dieses Wort. Rein grammatisch wäre deshalb eine dreifache Ergänzung des Subjektes möglich. Da im Griechischen Geist Neutrum ist, wobei Nominativ und Akkusativ einander gleich sind, könnte man den Satz so verstehen: „Der Geist gibt (seine Gaben) nicht nach einem festgesetzten Maß", – nämlich dem Christus. Der Sinn wäre also: Christus besitzt die Gaben des Geistes nicht wie die Propheten in einem beschränkten Maß, sondern in ihrer ganzen Fülle. Allein obwohl Christus nach Anschauung der Evangelisten unter Führung des Heiligen Geistes steht (vgl. Matth. 4, 1), widerspricht es doch dieser selben Anschauung, daß er wie andere Gottesmänner vom Heiligen Geist mit dessen Gaben ausgestattet wurde. Vielmehr ist er Besitzer des Heiligen Geistes und teilt diesen den Seinigen sogar mit. Deshalb hat der heilige Cyrill Jesus als Subjekt angenommen und daraus, daß Jesus selbst den Geist austeile, und zwar ohne an ein Maß gebunden zu sein, gefolgert, daß er ihn selber also wesenhaft besitzen müsse. Aber so richtig der Gedanke Cyrills an sich ist, so liegt doch dieser Sinn hier zu sehr abseits vom Zusammenhang. Es bleibt also nur Gott als Subjekt übrig, wenn auch der Evangelist dieses Subjekt nicht ausdrücklich gesetzt hat. Man wendet dagegen freilich ein, daß es dann heißen müsse: „er hat den Geist gegeben", nicht: er gibt den Geist. Dieser Einwand wäre richtig gegenüber denen, die als entferntes Objekt „dem Christus" annehmen, was schon die alten Syrer deshalb zum Teil in den Text eingesetzt haben. Der Satz enthält jedoch eine allgemeine Aussage: „Gott pflegt nicht seinen Geist nach einem festgesetzten Maß zu verleihen", also jedem genau das gleiche Maß zu geben, so daß er nicht dem einen weniger und dem andern mehr geben könnte. Wieviel er aber Christus, seinem „Abgesandten", schlechthin gegeben hat, das sagt erst der folgende Satz: Weil dieser Abgesandte sein
35 „vielgeliebter Sohn" ist, deshalb hat der Vater überhaupt „alles in seine Hand gegeben". Unter dem Wort „alles" ist dem Zusammenhang entsprechend hauptsächlich die Fülle des Heiligen Geistes bzw. die ganze Ausstattung zur Erlösung der Menschheit verstanden, obwohl der Umfang des Begriffes „alles" nicht darauf einzuschränken ist (vgl. Matth. 28, 18). Deshalb ist der
36 Sohn imstande, jedem, der an ihn glaubt, ewiges Leben zu verleihen. Das konnte kein Prophet und auch der Täufer nicht. Denn die vermochten nur, das zukünftige Heil zu verkündigen, aber nicht es zu verwirklichen. Da nur der Sohn diese Macht besitzt, so wird umgekehrt niemand, der sich ihm widersetzt, in den Besitz des Lebens gelangen. Sondern der von dem Täufer angekündigte „bevorstehende Zorn" (Matth. 3, 7) wird ihn treffen. Genauer gesagt: „Der Zorn Gottes ruht jetzt schon auf allen Menschen, soweit sie nicht durch den

Glauben an Jesus sich demselben entzogen haben, da ja alle infolge der Erbsünde und ihrer persönlichen Sünden von Natur aus „Kinder des Zornes" sind (vgl. Eph. 2, 3). Dieser Zorn bleibt also auf dem, der sich dem Sohne widersetzt, bis er sich eines Tages, beim Gerichte, furchtbar entladen wird.

## *JESU GESPRÄCH MIT DER SAMARITERIN. Kap. 4 Vers 1—42.*

(1) Als Jesus nun merkte, daß den Pharisäern zu Ohren gekommen: Jesus gewinnt und tauft mehr Jünger als Johannes — (2) übrigens taufte Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger —, (3) da verließ er Judäa und begab sich wieder nach Galiläa. (4) Er mußte aber durch Samaria reisen. (5) Er kam also zu einer samaritischen Stadt namens Sychar in der Nähe des Grundstückes, das Jakob seinem Sohne Joseph geschenkt hatte. (6) Dort war auch ein Brunnen Jakobs. Jesus nun, müde von der Wanderung, setzte sich ohne alle Umstände am Brunnen nieder. Es war ungefähr die sechste Stunde. (7) Da kam eine samaritische Frau, um Wasser zu schöpfen. Jesus sagte zu ihr: „Gib mir zu trinken." (8) Seine Jünger waren nämlich weggegangen in die Stadt, um Lebensmittel einzukaufen. (9) Die samaritische Frau sagte zu ihm: „Wie kommt es, daß du, ein Jude, von mir, einer Samariterin, zu trinken verlangst?" Juden pflegen nämlich mit Samaritern keinen Verkehr. (10) Jesus gab ihr zur Antwort: „Wenn du die Gabe kenntest, die Gott gibt, und (wüßtest), wer der ist, der zu dir sagt: gib mir zu trinken, dann hättest du ihn gebeten, und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." (11) Sie erwiderte ihm: „Herr, du hast kein Schöpfgefäß, und der Brunnen ist tief. Woher hast du also das lebendige Wasser? (12) Du bist doch nicht größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen geschenkt hat, und der selber daraus getrunken samt seinen Kindern und seinem Herdenvieh?" (13) Jesus gab ihr zur Antwort: „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen. (14) Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit keinen Durst mehr bekommen, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zu einer Quelle von Wasser werden, das (weiter) sprudelt in das ewige Leben hinein." (15) Da sagte die Frau zu ihm: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr kriege und nicht mehr den Weg hierher zu machen brauche, um zu schöpfen." (16) Nun sagte er zu ihr: „Geh, rufe deinen Mann und komm hierher (zurück)." (17) Die Frau antwortete: „Ich habe keinen Mann." Da sprach Jesus zu ihr: „Das ist gut gesagt: Ich habe keinen Mann. (18) Denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Darin hast du die Wahrheit geredet." (19) Nun sagte die Frau zu ihm: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist. (20) Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr behauptet, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten muß." (21) Jesus sprach zu ihr: „Glaub mir, Frau, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge

noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. (22) Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen, weil das Heil von den Juden kommt. (23) Aber es kommt eine Zeit, und sie ist bereits angebrochen, wo die richtigen Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden. Denn auch der Vater wünscht, daß seine Anbeter von solcher Art seien. (24) Gott ist Geist, darum müssen die, die anbeten wollen, in Geist und Wahrheit anbeten." (25) Da sagte die Frau zu ihm: „Ich weiß, daß der Messias kommt — das ist der Christus. Wenn der kommt, wird er uns über alles aufklären." (26) Jesus sprach zu ihr: „Ich bin es, der mit dir redet."

(27) Darüber kamen seine Jünger (zurück). Und sie wunderten sich, daß er mit einer Frau sprach. Keiner jedoch sagte: „Was willst du (von ihr)?" oder: „Was sprichst du mit ihr?" (28) Die Frau ließ also ihren Krug stehen und ging in die Stadt und sagte zu den Leuten: (29) „Kommt, da ist ein Mann, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ob das am Ende der Christus ist?" (30) Da gingen sie aus der Stadt heraus und kamen in der Richtung auf ihn zu heran.

(31) In der Zwischenzeit baten ihn die Jünger: „Meister, iß." (32) Er aber sprach zu ihnen: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt." (33) Da sagten die Jünger untereinander: „Es hat ihm doch keiner etwas zu essen gebracht?" (34) Jesus sagte zu ihnen: „Für mich ist es eine Speise, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen. (35) Sagt ihr nicht: Noch vier Monate geht es, dann kommt die Ernte? Nun, ich sage euch: Schlagt eure Augen auf und schaut die Felder an, wie sie weiß sind zur Ernte. (36) Jetzt schon empfängt der Schnitter Lohn und sammelt Frucht ein ins ewige Leben, damit auch der Sämann sich gemeinsam freuen kann mit dem Schnitter. (37) Denn in diesem Falle hat das Sprichwort recht: Ein anderer ist, der da sät, ein anderer, der erntet. (38) Ich habe euch ausgesandt, zu ernten, was ihr nicht gearbeitet habt. Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten."

(39) Von jener Stadt aber wurden viele Samariter an ihn gläubig infolge der Aussage der Frau, die versicherte: „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe." (40) Nachdem nun die Samariter bei ihm angekommen waren, baten sie ihn, bei ihnen zu verweilen. Und er blieb auch zwei Tage bei ihnen. (41) Da wurden noch viel mehr gläubig infolge seines Wortes. (42) Zu der Frau aber sagten sie: „Jetzt glauben wir nicht mehr wegen deiner Reden. Denn nun haben wir selber gehört und erkannt, daß dieser Mann wirklich der Erlöser der Welt ist."

1 „Als Jesus merkte ..., verließ er Judäa." Es handelt sich also, wie der Ausdruck und noch mehr das Tempus (Aorist) andeutet, nicht um ein seit Anfang in ihm liegendes übernatürliches Wissen, sondern um eine allmählich — offenbar aus verschiedenen Äußerungen der Leute — entstandene Erfah-

rung. Diese auf natürlichem Wege erworbene Erfahrung war der Grund, weshalb Jesus eine Änderung in seinem Tun vornahm. So will gewiß der Evangelist verstanden werden. Es würde also dem Sinn der Worte nicht genügen, wollte man annehmen: Jesus habe diese Absicht auf Grund seines übernatürlichen Wissens von Anfang an gehegt, sie aber erst ausgeführt, als die äußere Erfahrung auch vor den Augen derer, die nur auf solche äußere Erfahrungen angewiesen sind, ihre Ausführung begreiflich machte. Nein, diese äußere Erfahrung war bestimmend für ihn selbst. Das setzt aber voraus, daß sie auch ihm etwas Neues brachte, und zwar etwas inhaltlich Neues. Er hat also nicht nur von dem, was er bereits auf Grund seines übernatürlichen Wissens klar und deutlich sah, ja gerade wegen der Übernatürlichkeit des Wissens viel klarer wußte, als jede Erfahrung es lehren konnte, noch auf eine neue, für ihn minder wertvolle Weise ebenfalls Kenntnis erhalten, so wie es der Fall ist, wenn mir einer etwas, was ich mit eigenen Augen gesehen habe, nachträglich noch erzählt. Es handelt sich vielmehr um einen wirklich neuen Erkenntnisinhalt. Das ist um so auffälliger, als gerade der Evangelist so schreibt, der an vielen Orten am deutlichsten das übernatürliche Wissen Jesu um kleinste und verborgenste Einzelheiten des Lebens der verschiedenen Menschen zum Ausdruck bringt. Hier scheint also der Evangelist mit seinen eigenen sonstigen Aussagen über das Wissen Jesu in Widerspruch zu geraten. Denn aus jenen Aussagen schließen wir mit Recht, daß Jesus, der wirkliche Sohn Gottes, nicht nur infolge der Einheit seiner göttlichen Natur mit der des Vaters an dessen göttlicher Allwissenheit teilnahm, sondern daß er auch als Mensch ein bis in unwesentliche Einzelheiten gehendes und umfassendes übernatürliches Wissen besaß. Allwissenheit im eigentlichen Sinne konnte das letztere natürlich trotzdem nicht sein, da die Allwissenheit als eine göttliche Eigenschaft von keiner endlichen Natur, also auch nicht von der menschlichen Natur Christi, getragen werden konnte. Es wäre ferner grundverfehlt und gänzlich gegen die deutlich zu Tage tretende Meinung des Evangelisten, wollte man jene Stellen dahin deuten, als habe Jesus allemal im einzelnen Falle durch eine Einzeloffenbarung dieses außerordentliche Wissen erhalten. Jesus spricht vielmehr an allen jenen Stellen aus einem ihm eigenen souveränen Wissen heraus. Somit stehen wir hier vor einer richtigen Rätselfrage: Wie ist das Ineinanderspielen von übernatürlichem, den Ereignissen vorangehendem und von natürlichem, aus der Erfahrung geschöpftem Wissen in Christus zu erklären? In Band XI 1, S. 28ff. ist der Versuch unternommen, diese Erklärung herzuleiten aus der Annahme verschiedener Bewußtseinskreise in Christus, die trotz der Einheit des Bewußtseinsträgers sich nicht in allem decken oder deren Verbindung untereinander da und dort unterbrochen bzw. nicht aktualisiert ist. Natürlich bleiben das alles nur Versuche. Denn wenn schon die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus unter der einen göttlichen Person ein unsere Begriffe schlechthin übersteigendes Geheimnis ist, dann wird es uns selbstverständlich auch nie gelingen, das

Verhältnis der Tätigkeiten dieser beiden Naturen zu durchschauen. Um so mehr müssen wir uns mit der Feststellung der in den Evangelien gegebenen Tatsachen begnügen und uns davor hüten, diese Tatsachen einer vorgefaßten Theorie zuliebe zu leugnen oder umzubiegen. Es wird ja z. B. auch keinem vernünftigen Naturforscher einfallen, Naturtatsachen deshalb nicht anzuerkennen, weil er sie noch in keine gemeinsame Naturauffassung einzureihen vermag.

„Es war den Pharisäern zu Ohren gekommen: Jesus gewinnt und tauft
2 mehr Jünger als Johannes." (Über die folgende Bemerkung des Evangelisten siehe oben zu 3, 22.) Die Pharisäer hatten es also nicht der Mühe wert gefunden, selber zu sehen und zu hören, was Jesus tat und lehrte. Darin sind ihnen zu allen Zeiten viele gleich. Trotzdem aber kann man sich denken, daß ihre schon bei der ersten Tempelreinigung angenommene feindselige Gesinnung gegen Jesus wuchs, und ebenso auch die gegen Johannes den Täufer. Beides
3 wird Jesus bewogen haben, die judäische Tätigkeit abzubrechen. Er wollte dem Täufer, der ja „noch nicht ins Gefängnis geworfen war" (3, 24), keine neuen Schwierigkeiten bereiten in der einstweilen noch so notwendigen Ausübung seiner Tätigkeit. Und er wollte auch dem Haß der Pharisäer gegen sich selbst nicht zu früh Nahrung geben, solange „seine Stunde noch nicht gekommen war". Deshalb begab er sich wiederum nach Galiläa. Aber sicher nicht in der Absicht, um die in Judäa abgebrochene Tätigkeit nun alsbald dort aufzunehmen. Bei der Kleinheit des Heiligen Landes wäre das nur eine halbe Maßregel gewesen. Tatsächlich hören wir auch nie mehr von einer Tauftätigkeit Jesu bzw. seiner Jünger. Offenbar beabsichtigte er, überhaupt eine Zeit lang sich still zu verhalten und jedes Aufsehen zu vermeiden. Das, was im folgenden Kapitel von Samaria erzählt wird, geschah ja ohne vorherige Absicht und nur unterwegs. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten in Kana (4, 46 ff.), die ausdrücklich erst als das zweite Wunder in Galiläa bezeichnet wird, bildete ebenso eine Ausnahme. Sonst erfahren wir bei keinem Evangelisten etwas über die ganze Zeit, die bis zu dem 5, 1 erwähnten „Fest der Juden" verfloß. (Siehe über die Länge dieser Zeit nachher.) Dieses Verhalten Jesu ist sehr lehrreich und tröstlich für einen Seelsorger, aber auch je und dann für jeden Menschen. Auch Jesus mußte Versuche machen, mußte sich sozusagen durchtasten, eine schon aussichtsreich begonnene und in gutem Fortgang begriffene Tätigkeit der Umstände wegen wieder abbrechen und in Ruhe und Zurückgezogenheit auf eine neue Gelegenheit warten. Man kommt im Leben selten auf gerader Bahn zum Ziel. Den Gottlosen gelingt das noch am ehesten, weil sie keine Mittel zu scheuen brauchen. Dafür endigen sie aber auch im Abgrund.

4 Wenn es heißt: „Er mußte durch Samaria reisen", so ist mit diesem Ausdruck – „mußte" – nicht mehr gemeint, als auch Flavius Josephus sagen will, der denselben Ausdruck bezüglich der Reise von Galiläa nach Jerusalem gebraucht (Vita 52): nämlich daß es der kürzeste und darum gebräuch-

lichste Weg war (vgl. Altertümer XX, 6, 1). In drei Tagen konnte man nach
5 Flavius Josephus diese Reise machen. Über den Ort Sychar (die Vulgata schreibt „Sichar") herrscht immer noch keine völlige Klarheit. Nach Hieronymus ist Sychar = Sichem, wie auch eine uralte syrische Evangelienhandschrift hat (Syrosinaiticus). Nach Eusebius waren Sichem und Sychar zwei verschiedene Ortschaften, die allerdings nicht weit voneinander entfernt sein konnten wegen der weiteren Ortsangabe in Vers 5 und 6. Denn das Grundstück, das Jakob seinem Sohne Joseph geschenkt hat und in welchem später Joseph begraben wurde, liegt bei Sichem (vgl. Gen. 33, 19; 48, 22; Jos. 24, 32). Allerdings heißt es Gen. 48, 22 nach dem hebräischen Text nur: „Ich schenke dir einen Landstrich", wofür das Wort Schekém (eigentlich „Nacken", also „Rücken des Landes") gebraucht ist. Aber die Septuaginta hat dafür den Namen der Stadt Sichem „Sikima" gesetzt. Ebenso liest die Septuaginta Jos. 24, 32 statt des Hebräischen: „und es ging in den Besitz der Söhne Josephs über" — „und er gab es dem Joseph zum Geschenk". Diese Lesarten der Septuaginta werden nicht nur eine Kombination der drei Stellen sein, sondern die Wiedergabe einer alten Überlieferung, die auch von dem vierten Evangelisten angenommen ist. Schwierigkeit bereitet freilich die mit Gen. 33, 19 in Widerspruch stehende Bemerkung von 48, 22: „Ich habe ihn den Amoritern mit dem Schwert und Bogen abgenommen." Heinisch (Das Buch Genesis [Bonn 1930] S. 408) hält diese Bemerkung für die Zutat eines Späteren, der eine alte, im Buch der Jubiläen (Kap. 34) weiter ausgesponnene Legende hier eingeflochten habe.

Sprechen somit diese Ortsangaben für Sychar = Sichem, so bleibt die Frage, wie man sich den doppelten Namen erklären soll bzw. ob nicht doch Sichem und Sychar verschiedene Orte gewesen sind. Wenn man auf der Straße, die von Jerusalem her Samaria durchschneidet, etwa 50 Kilometer gewandert und in die fruchtbare Ebene Machna gekommen ist, ungefähr an die Stelle, wo rechts die Straße von Jericho heraufkommt, dann gelangt man an das „Josephsgrab". Fünf oder sechs Minuten südlich davon befindet
6 sich der Jakobsbrunnen. Er hat jetzt noch trotz der Steine und des Schuttes, die im Laufe der Zeit sich angesammelt haben, eine Tiefe von 32 Meter. Er ist in den Felsen eingehauen, der obere Teil jedoch gemauert. Seine Nahrung erhält er aus einer unterirdischen Quelle, weshalb er bald „Brunnen", bald „Quelle" genannt wird, letzteres im Gegensatz zu den nur durch das Regenwasser gespeisten Zisternen. Schon im 4. Jahrhundert war eine kleine Kirche darüber errichtet worden, an deren Stelle zur Zeit der Kreuzzüge eine größere dreischiffige trat. Etwa 500 Meter nordwestlich von diesem Brunnen, etwa 250 Meter südwestlich vom Josephsgrab, an der Nordostecke des 868 Meter hohen Garizim, auf der Anhöhe el-balata, hat der deutsche Gelehrte Sellin in den Jahren vor und nach dem Kriege das alte Sichem ausgegraben, diese in der Geschichte des Alten Testamentes oft erwähnte Stadt, wo Abraham dem Herrn einen Altar erbaut hat (Gen. 12, 6 7), wo Jakob nach der Rück-

kehr aus Mesopotamien sein Zelt aufgeschlagen und ebenfalls dem Herrn einen Altar gebaut hat (Gen. 33, 18), wo Josue seine Abschiedsrede an das Volk gehalten (Jos. 24, 1 ff.), wo aber auch die Volksversammlung stattgefunden hat, in der Jerobeam die zehn Stämme zum Abfall vom Hause Davids verlockte (1 Kön. 12, 1 ff.). Wie die Ausgrabungen zeigten, ist Sichem eine uralte Stadt, deren Gründung noch in die Mittel-Bronze-Zeit, bis auf 2000 v. Chr. zurückgeht. Allzu groß nach unseren Begriffen dürfen wir sie uns freilich nicht vorstellen. Die ausgegrabene Umfassungsmauer hatte einen Umkreis von 750 Meter. Aber das alte Jericho hatte auch nicht mehr als 5 oder 6 Hektar Flächeninhalt. Unter Jerobeam und seiner Familie war das von jenem mit Befestigungswerken versehene Sichem sogar eine Zeit lang Residenzstadt (1 Kön. 12, 25). Und nachdem später der Tempel auf dem Garizim gebaut worden war, wurde es auch wieder die Hauptstadt der Samariter, in der auch viele Juden ihre Zuflucht fanden, die sich aus irgend einem Grunde die Verfolgung ihrer einheimischen Behörde zugezogen hatten (Altertümer XI, 8, 6 ff.). Nachdem jedoch der jüdische Hohepriester Hyrkanus im Jahre 128 v. Chr. Sichem erobert und den Tempel auf dem Garizim zerstört hatte (Altertümer XIII, 9, 1 u. a.), verzogen sich dessen Bewohner immer mehr nach dem $1^1/_2$ Kilometer westlich in dem zwar sehr engen, aber überaus fruchtbaren und wasserreichen Tal zwischen dem Garizim und Ebal gelegenen Dorf Mabortha („Satteldorf"), das auf diese Weise zur ansehnlichen Stadt heranwuchs. Unter Vespasian erhielt diese Stadt im Jahre 72 n. Chr. den Namen Flavia Neapolis. Auch heute noch ist „Nabulus", worin jener Name fortlebt, mit seinen 16000 Einwohnern die siebtgrößte Stadt Palästinas.

Von dieser Stadt konnte die im Evangelium genannte Frau nicht hergekommen sein. Denn sie hätte den Weg von 2 Kilometer nicht gemacht bis zu dem Jakobsbrunnen, wo doch in ihrem eigenen Tal an die achtzig Quellen sprudeln. Am nächsten liegt es also, mit Hieronymus an das zu einer Art Vorstadt von Neapolis herabgesunkene alte Sichem zu denken. Freilich macht dann der Name Schwierigkeit. Wie soll aus dem bekannten und berühmten Namen „Sichem" ein „Sychar" geworden sein? Deshalb nehmen fast alle Neueren an, die Frau sei aus dem heute Askar genannten Dorfe gewesen, das 1 Kilometer nordöstlich, am Südostufer des Berges Ebal (938 Meter) liegt. Freilich bereitet auch hier der Name Schwierigkeit. Denn im Arabischen hat Askar im Anlaut einen harten Kehllaut (Ain), dessen Entstehung bei Gleichsetzung von Sychar und Askar philologisch sich nicht recht erklären läßt. Immerhin ist diese Schwierigkeit nicht so groß, da auch sonst gelegentlich Vertauschungen von Kehllauten mit weicheren vorkommen. Aber auf eine andere Frage vermögen die Verteidiger von Askar keine richtige Antwort zu geben: Warum kam die Frau zum Jakobsbrunnen, wo doch Sychar selbst eine vorzügliche Quelle besaß? Denn daß sie aus besonderen religiösen oder abergläubischen Gründen das Wasser des Jakobsbrunnens bevorzugt habe, ist im Texte mit keinem Wort angedeutet. Im Gegenteil, ihre Bitte an den Herrn

und ihre Begründung derselben (Vers 15) sagt deutlich genug, daß sie nichts anderes in diesem Brunnen sucht als frisches Wasser zur Löschung des Durstes. Also wird Hieronymus doch recht haben. Die Frau kam aus dem alten, damals, wie auch die neueren Ausgrabungen dartun, noch keineswegs gänzlich aufgegebenen Sichem. Wie das in jener Zeit zu dem Namen Sichar gekommen war, wissen wir freilich nicht. Unmöglich wäre es ja nicht, daß man das Wort absichtlich verstümmelt hatte („Eselstadt" oder „Lügenstadt"), da ja gerade Sichem, die Zufluchtsstätte gesetzesuntreuer Juden, im Judenlande besonders verhaßt war.

Um die Mittagszeit (6. Stunde = 12 Uhr; siehe Band XI 2, S. 173) also kam Jesus mit seinen Jüngern an dem Brunnen an. Er war sehr müde. Darum setzte er sich „ohne weiteres" am Brunnenrand nieder, über dem vielleicht ein Schutzdach errichtet war, das zugleich etwas Schatten bot, und ließ seine Jünger allein in die Stadt gehen, um Nahrungsmittel zu kaufen.
7 Ebenso groß wie seine Müdigkeit war offenbar auch sein Durst. Deshalb bittet er die Samariterin, die gerade kommt, um Wasser zu schöpfen, sofort, sie möge ihm zu trinken geben. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß er diese Bitte nicht nur zum Schein ausspricht, um die Gelegenheit zu einem
8 geistlichen Gespräch aufzugreifen, sondern aus wirklichem Durst. Die Jünger werden wohl das Schöpfgerät mit sich genommen haben, das damals, wie heute noch, aus einem ledernen Eimer bestand, der an einer langen Schnur in den Brunnen hinabgelassen wurde. Die Frau, die, wie auch ihr sonstiges Verhalten zeigt, etwas frei ist in ihren Manieren, antwortet ihm halb er-
9 staunt, halb neckisch: „Wie kommt es, daß du, ein Jude, von mir, einer Samariterin, zu trinken verlangst?" Daß Jesus ein Jude ist, hat sie ihm, wenn nicht etwa schon ein Unterschied in der Kleidung darauf aufmerksam machte, an der Sprache angehört, wie ja auch ihr Mund die Samariterin verriet. Denn Juden und Samariter redeten damals zwar ungefähr die gleiche westaramäische Sprache, aber mit dialektischen Unterschieden. Den Juden erkannte man sofort an dessen härterer Aussprache. Im Evangelium ist an diese Antwort der Frau die Bemerkung geknüpft: „Juden pflegen nämlich mit Samaritern keinen Verkehr." Da sowohl in einigen griechischen als auch lateinischen Handschriften diese Bemerkung fehlt und kein rechter Grund einzusehen ist, weshalb sie absichtlich sollte gestrichen worden sein, stammt sie vielleicht trotz ihres hohen Alters nicht vom Evangelisten selbst her. Auf alle Fälle gibt sie jedoch den Tatbestand zur Zeit Jesu im großen und ganzen richtig wieder. Die Feindschaft zwischen Juden und Samaritern war jahrhundertealt. Die Samariter sind ein Mischvolk von Israeliten und Heiden. Als nämlich der Assyrerkönig Sargon im Jahre 722 v. Chr. Samaria, die zwei bis drei Stunden von Sichem entfernte Hauptstadt des Nordreiches Israel, und damit das ganze Land erobert hatte, führte er 27 280 Einwohner des Landes, die vom Kriege übrig geblieben waren, in die Verbannung fort und schickte dafür Kolonisten aus verschiedenen Städten und Landschaften

Babylons in das Land (vgl. 2 Kön. 17). Da unter diesen sich auch solche aus Kutha befanden, wurden die Samariter bei Flavius Josephus und im Talmud Kuthaer genannt. Auch später noch verpflanzten die Könige Asarhaddon und Assurbanipal weitere babylonische Kolonisten nach Samaria (vgl. Esdr. 4, 2 und 4, 9 ff.). Diese Heiden vermischten sich mit den noch im Lande übriggebliebenen Israeliten, und so entstand das Volk der Samariter. Das vorwiegende Element war aber doch das israelitische. Das zeigte sich besonders darin, daß die Jahweverehrung beibehalten wurde, wenn auch nach dem Zeugnis des Königsbuches nebenher die Verehrung aller möglichen babylonischen Götzen lange Zeit im Schwunge war (2 Kön. 17, 29 ff.). Nachdem nun die Juden auf Grund des von Cyrus im Jahre 538 erlassenen Ediktes wieder nach Jerusalem zurückgekehrt waren, baten die Samariter um die Erlaubnis, am Bau des Tempels mithelfen zu dürfen. Sie wurden aber schroff zurückgewiesen. Darüber empört, bereiteten sie fortan den Juden Schwierigkeiten jeglicher Art und erreichten sogar durch ihre Anklagen bei Artaxerxes I., daß dieser im Jahre 446 die Fortsetzung der Bauarbeiten verbot. Als dann endlich der Tempel in Jerusalem mit Erlaubnis des Darius II. (423–404) doch hatte vollendet werden können, halfen sich die vom Gottesdienst daselbst ausgeschlossenen Samariter damit, daß sie sich einen eigenen Tempel auf dem Garizim erbauten. Nach Flavius Josephus (Altertümer XI, 8 u. a.) wäre dieser Tempel unter der Regierung Alexanders des Großen (336–323) errichtet worden, und zwar von dem Statthalter „Sanaballetes". Dessen Tochter sei mit dem jüdischen Priester Manasses verheiratet gewesen. Da nun die Juden von diesem verlangten, er müsse entweder auf seine heidnische Frau oder auf die Würde des Priestertums verzichten, habe er sich zu seinem Schwiegervater geflüchtet, der ihm dafür den Tempel auf dem Garizim bauen ließ. Allerdings hat sich Flavius Josephus in der Zeitangabe geirrt. Denn dieser Priester Manasses war nach Neh. 13, 28 nicht ein Enkel, sondern ein Sohn des Hohenpriesters Jojada. Der Tempelbau fand also schon etwa hundert Jahre früher statt, noch zur Zeit Nehemias. Hier richteten nun die Samariter ihren eigenen Kult ein, dem sie die fünf Bücher Moses zu Grunde legten, die sie in hebräischer Sprache, aber mit eigener altertümlicher Schrift geschrieben besaßen. Andere Bücher des Alten Testamentes erkannten sie nicht an, auch nicht die Propheten. Auch nachdem Johannes Hyrkanus den Tempel im Jahre 128 v. Chr. zerstört hatte (siehe oben), fuhren sie fort, auf dem Berge Garizim ihre Opfer darzubringen. Um die Heiligkeit dieses ihres „gesegneten Berges" zu erhöhen und ihren Kult daselbst zu rechtfertigen, haben sie in ihrem Pentateuch im Buche Deuteronomium (27, 4 ff.), wo Moses dem Volke gebietet, nach der Überschreitung des Jordan auf dem Ebal einen Altar zu errichten und Opfer darzubringen (vgl. auch Jos. 8, 30), statt „Ebal" „Garizim" eingesetzt. Auch heute noch gibt es in Nabulus eine kleine, etwa 150 Köpfe zählende samaritische Religionsgemeinde, die streng an dem Gesetze des Moses festhält.

Die offizielle Stellungnahme der Juden gegenüber den Samaritern war wechselnd und deshalb vielfach widersprechend. Während z. B. R. Eliezer ben Hyrkanos (um 90) den Samariter einfach dem Heiden gleichstellt, ist er nach R. Schimeon ben Gamliel (um 140) „in jeder Hinsicht dem Israeliten gleich". Ebenso urteilte R. Akiba (gest. um 135). Die Ehe mit Samaritern erklärten aber beide Parteien für unerlaubt, da die letzteren ja ein aus Vermischung mit Heiden hervorgegangenes Volk sind. In der Mischna wurde dann das Verhältnis zu den Samaritern in kultischer, rechtlicher, handelsrechtlicher usw. Beziehung bis ins einzelne geregelt, wobei man im allgemeinen sich an den Grundsatz hielt, daß die Samariter da, wo ihre Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit der Praxis der Pharisäer übereinstimmte, wie Israeliten zu behandeln seien, im übrigen aber wie Heiden. „Mit jedem Gebot, an welchem die Samariter festhalten, nehmen sie es weit genauer als die Israeliten" R. Schimeon ben Gamliel). Daher durfte man z. B. für ein israelitisches Kind einen samaritischen Lehrer nehmen, eine Israelitin durfte sich von einer Samariterin Geburtshilfe leisten lassen und dieser ihr Kind zum Säugen geben usw., was gegenüber Heiden verboten war. Noch viel mehr Dinge galten jedoch als unerlaubt. Und später erhielt der Grundsatz Rabbis (geb. 135 n. Chr.), des Urenkels des berühmten Gamaliel I., der Lehrer des heiligen Paulus gewesen war, Allgemeingültigkeit: „Ein Samariter ist wie ein Heide." Die frühere wechselnde Stellungnahme, besonders die freundliche Beurteilung R. Akibas mag vielfach in politischen Erwägungen ihren Grund gehabt haben, um etwa die Samariter zu einem Aufstand gegen Rom zu gewinnen. Ähnlich wechselnd war nach Flavius Josephus auch das Verhalten der Samariter: „Übrigens nennen sie sich, sobald sie sehen, daß es den Juden gut geht, deren Verwandte, da sie von Joseph abstammten und also gleichen Ursprung mit ihnen hätten. Bemerken sie indes, daß es den Juden schlecht geht, so behaupten sie, sie hätten zu ihnen keinerlei Beziehungen, weder freundschaftliche noch verwandtschaftliche, sondern sie seien Ausländer und stammten von einem fremden Geschlechte ab (Altertümer IX, 14, 3; vgl. XI, 8, 6). Nach all dem kann man sich denken, daß der gegenseitige Verkehr zwischen Juden und Samaritern gerade nicht in freundschaftlichen Formen verlief. Wenn auch die Juden durch Samaria zu reisen pflegten, sich also in der Praxis noch nicht an das später vom Talmud überlieferte Sprichwort hielten: „Wer das Brot eines Samariters ißt, ist wie einer, der Schweinefleisch ißt", so galt doch die Bezeichnung „Samariter" zur Zeit Jesu als Schimpfname, die dem damit Belegten ebensoviel sagte als: „du bist vom Teufel besessen" (Joh. 8, 48). Auch die Samariter ließen es an allerhand Schikanen nicht fehlen. So erzählt der Talmud, man habe früher den Eintritt des Neumondes durch Signalfeuer auf den Bergen bekannt gegeben. Da hätten die Samariter auch Feuer angezündet, um die Juden irrezuführen. Deshalb habe man statt dessen den Eintritt des Neumondes durch Boten bekannt geben müssen. Flavius Josephus erzählt (Alter-

tümer XVIII, 2, 2), unter dem Prokurator Coponius (6–9 n. Chr.) hätten die Samariter einmal in der Nacht vor dem Osterfest, in der gewohnheitsgemäß die Tempeltore schon um Mitternacht geöffnet wurden, heimlich Totengebeine in die Tempelhallen gestreut, so daß man wegen der dadurch eingetretenen Verunreinigung das Fest nicht feiern konnte. Auch berichtet er (Altertümer XX, 6, 1) von einer unter dem Prokurator Cumanus (48–52) durch Samariter hervorgerufenen Schlägerei mit galiläischen Pilgern, wobei es Tote gab. Wenn auch solche blutige Feindseligkeiten ohne Zweifel Ausnahmefälle waren, so gab es doch Zank hin und her genug, wovon der Talmud allerlei Anekdoten aufbewahrt hat. Den Hauptzankapfel, besonders im Streit mit Jerusalempilgern, bildete natürlich die Frage, ob man „auf dem Dunghaufen" Jerusalem Gott anbeten solle, oder auf dem „gesegneten Berge" Garizim. Aber R. Ischmael ben Jose (um 180) blieb auf solch eine Anpöbelung die Antwort nicht schuldig: „Ich will euch sagen, wem ihr gleicht: einem Hunde, der gierig nach Aas schnappt. Weil ihr wißt, daß ein Götzenbild darunter (unter dem Berge Garizim) verborgen ist (vgl. Gen. 35, 4), deshalb seid ihr so gierig darauf."

Mit einer samaritischen Frau also knüpft Jesus ein Gespräch an, ja er bittet sie sogar um eine Gefälligkeit. Er ist über diese kleinlichen nationalen Eifersüchteleien erhaben. Für ihn fällt weder der Unterschied von Nation und Rasse noch der zwischen Mann und Frau ins Gewicht. Ihm gilt nur der Mensch. Die Jünger können den Meister in dieser seiner erhabenen Höhe und Freiheit nicht verstehen. Sie wundern sich nachher darüber, „daß er mit einer Frau spricht" (Vers 27). Das war nämlich bei den damaligen Juden ganz und gar verpönt, besonders für einen Gottesgelehrten. Zu den sechs Dingen, die im Talmud als „Schimpf für einen Gelehrtenschüler" bezeichnet werden, gehört es, „mit einem Weibe auf der Straße zu reden". Und zwar wird beigefügt: „Auch wenn es sein Weib oder seine Tochter oder seine Schwester ist. Denn nicht alle kennen seine Verwandtschaft." An einer anderen Stelle heißt es: „Man erzähle sich nichts mit einer Frau auf der Straße, auch nicht mit der eigenen Frau, und erst recht nicht mit einer anderen Frau, wegen des Geredes der Menschen." Von Rab Jehuda (gest. 299) wird besonders rühmend berichtet, daß er sich weigerte, selbst von der noch minderjährigen Tochter des Rab Nachman sich im Beisein von deren Vater mit Wein bedienen zu lassen, und daß er es ebenso standhaft verweigerte, der Frau des Rab Nachman auch nur durch einen Boten oder deren eigenen Mann einen Gruß zu sagen: „Man entbietet einer Frau überhaupt keinen Gruß." (Vgl. auch Band XI 1, S. 66.) Daß übrigens die Praxis diesen strengen Vorschriften zum Schutze der Keuschheit keineswegs entsprochen hat, behauptet nicht nur der heilige Paulus im Römerbrief (2, 22), sondern geht auch hervor aus zahlreichen Belegen sowohl aus dem späteren Talmud, als auch aus der sonstigen jüdischen Literatur um die Zeit Christi. Strenge Gesetzeslehrer fanden dabei ein leichtes Mittel, ihre Gier innerhalb der

Schranken des Gesetzes zu befriedigen. Von dem wegen seines hohen Ansehens gewöhnlich einfach Rab genannten Abba Arika (gest. 247 n. Chr.) wird im Talmud erzählt: „Wenn Rab nach Dardaschir kam, ließ er bekannt machen: ‚Welche Frau will sich auf einen Tag verheiraten?'" Dasselbe wird an derselben Stelle auch von Rab Nachman berichtet. Die betreffende Frau bekam dann, wenn der kurze Aufenthalt vorüber war, den Scheidebrief ausgestellt, so daß also alles ganz und gar entsprechend den Forderungen des Gesetzes verlief. Da ist ja auch nicht zu verwundern, daß solche übertriebene Forderungen ins Gegenteil umschlugen. Denn alle Prüderie ist im letzten Grunde der Versuch, eine überstarke Sinnlichkeit mit ungeeigneten Mitteln einzudämmen. Und so muß über kurz oder lang die vergewaltigte Sinnlichkeit sich um so heftiger einen Ausweg suchen, sei es selbst ins Widernatürliche hinein. In dieser Hinsicht ist eine Stelle des Traktates Kidduschin („Antrauungen", nämlich auf welche Weise ein Mann sich eine Gattin zu eigen macht) interessant: „Schemuel hat gesagt: Es ist verboten, allein zu sein mit allen in der Tora zur Ehe verbotenen Frauen und auch mit Vieh." Dann wird weiter erzählt, wie Abaje, wenn er auf das Feld ging, alle Tiere aus seiner Nähe entfernen ließ, um nicht in den Verdacht der Unzucht mit ihnen zu kommen, oder wie Rab Scheschеth aus demselben Grunde das Vieh auf einer Seilbrücke über den Fluß schaffen ließ, und wie Rab Chanan dem Rab Kahana Vorwürfe machte, als er diesen auf dem Felde sitzen und studieren sah, obwohl Vieh neben ihm stand: „Ist der Herr nicht der Meinung: Auch mit Vieh soll man nicht allein sein?"

Jesus, wie gesagt, steht hoch erhaben über allen menschlichen Vorurteilen und über allen Schranken, die solche Vorurteile dem Verhältnis von Mensch zu Mensch gezogen haben. Auch er ist Mensch und will ganz Mensch sein. Darum beugt er sich zwar unter alle zu Recht bestehenden menschlichen Satzungen. Mit großer Genauigkeit erfüllt er das Gesetz des Moses, solange er lebt, weil ja dieses Gesetz erst mit seinem Tode und seiner Auferstehung, genauer gesagt: mit der Herabkunft des Heiligen Geistes am ersten Pfingstfeste wird aufgehoben sein. Aber vor den Vorurteilen der Menschen beugt er sich nicht, welcher Art sie auch seien. Diese Freiheit besitzt nur ein ganz in sich fertiger Charakter. Eine Freiheit allerdings nicht nur nach außen, sondern vor allem im eigenen Innern, d. h. die Freiheit von all jenen Minderwertigkeiten und niedrigen Trieben, gegen die jene Schranken ursprünglich errichtet worden sind. Jesus besaß diese Freiheit der vollendeten Heiligkeit und Reinheit. Daher auch die auffällige Tatsache, daß ihm von seinen Zeitgenossen nie das geringste vorgeworfen worden ist in Bezug auf den Umgang mit Frauen. Obwohl Frauen zu seiner ständigen Begleitung (vgl. Luk. 8, 1 ff.; 23, 55 u. a.), ja zu seinen intimeren Freunden gehörten (vgl. Luk. 10, 38 ff.; Joh. 11), haben die Juden trotz all ihrer Prüderie und trotz ihres doch so scharfblickenden Hasses, mit dem sie ihn verfolgten, niemals auch die leichteste diesbezügliche Verdächtigung gegen ihn ausgesprochen. Und doch sind sonst die

Menschen so schnell bereit, gerade in diesem Punkte Verdächtigungen auszustreuen und zu glauben. Gerade diese Tatsache wirft ein helles Licht auf die imponierende sittliche Reinheit Jesu. Wir gewöhnliche Menschen allerdings besitzen jene erhabene innere Freiheit leider nicht, die uns in jedem Menschen nichts anderes erblicken ließe als nur den Menschen, so daß wir ohne jede Schranke mit ihm von Mensch zu Mensch verkehren könnten. Der Mann ist nun einmal von Natur so geartet, daß er im Weibe nicht nur den Menschen, sondern auch das Geschlechtswesen sieht, leider oft mehr dieses als jenes. Deshalb würde eine eingebildete erhabene Freiheit bald endigen in der Sklaverei niedrigster Sinnlichkeit. Wir brauchen Schranken im gegenseitigen Verkehr. Gewiß jedoch nicht solcher Art, wie die altjüdische Prüderie sie festgesetzt hat, oder wie auch spätere Prüderie sie bisweilen glaubt festsetzen zu müssen. Denn Unnatürlichkeit erweist sich auf die Dauer als schlechten Schutz der Keuschheit. Und es ist für eine richtige Frau fast in gleicher Weise beleidigend und peinlich, ob sie aus den frechen Blicken und Reden ihres Partners oder aus dessen übertriebener Furcht und ängstlicher Schroffheit herausmerkt, daß er sich nicht über die Vorstellung ihres Geschlechtswesens emporzuringen vermag. Ein ausgereiftes Taktgefühl wird die richtige Grenze ziehen. Und weil nicht jeder ein solches zu eigen hat, deshalb hat früher die feine Etikette, wie sie in guten Gesellschaftskreisen üblich war, diese Sorge übernommen.

Die samaritische Frau also hat an Jesus die halb erstaunte, halb neckische Frage gestellt: „Woher kommt es, daß du, ein Jude, von mir, einer Samariterin, zu trinken begehrst?" Diese Frage erst gibt Jesus Anlaß, ein geistliches Gespräch mit ihr anzuknüpfen. „Du hast recht", sagt Jesus in seiner Antwort, „wenn du meine Bitte an dich auffällig findest. Aber nicht aus dem Grunde, den du meinst, ist sie es. Wenn du vielmehr wüßtest, was für
10 eine Gottesgabe ich zu geben habe und wer überhaupt der ist, der mit dir spricht, dann wäre das Verhältnis gerade ein umgekehrtes: Dann würdest du mich bitten, und ich würde dir lebendiges Wasser geben." „Lebendiges Wasser" nannten die Israeliten das Quellwasser (vgl. Gen. 26, 19; Lev. 14, 5 50; Jer. 2, 13). Jesus allerdings gebraucht den Ausdruck in bildlichem Sinne. Das hätte die Frau eigentlich merken können. Denn der Jakobsbrunnen hatte ja auch „lebendiges Wasser". Und hätte sie gar den Propheten Ezechiel (Kap. 47) gelesen gehabt, den die Samariter aber so wenig als die anderen Propheten außer Moses gelten ließen, so hätte sie erst recht auf diesen Gedanken kommen müssen. So aber bleibt sie in der wörtlichen Auffassung
11 stecken. Höchstens ihre ehrerbietige Anrede „Herr", die sie vorhin nicht gebraucht hat, zeigt, daß doch irgend eine Ahnung in ihr aufsteigt, der, der mit ihr redet, könne vielleicht etwas Besonderes sein. Aber woher will er das verheißene besondere Wasser nehmen? Meint er etwa das tief unten aus der Jakobsquelle sprudelnde frische Quellwasser im Gegensatz zu dem schon abgestandenen und mit Regenwasser vermischten Inhalt des Brunnenschachtes? Dazu hat er doch kein Schöpfgefäß. Oder bildet er sich gar ein, er könne —

12 am Ende auf irgend eine magische Weise — noch besseres Wasser herzaubern
als das, das der Stammvater Jakob sogar selber getrunken hat? Jesus will
ihr klarmachen, daß er überhaupt von keinem natürlichen Wasser, sondern
13 von einer übernatürlichen Gottesgabe redet. „Wer von diesem — oder son-
14 stigem natürlichem Wasser — trinkt, bekommt wieder Durst." Das Wasser,
das er geben wird, ist ganz anderer Art. Es erfrischt und stärkt nicht bloß für
den Augenblick, sondern es bleibt im Menschen. Ja es wird selber zur Quelle,
aus der stets neues frisches Wasser herausprudelt. Und dieses Wasser wird
zum Bach und Strom, der weiter und weiter fließt, durch die ganze irdische
Lebenszeit des Menschen hindurch, und der den Menschen so hinüberträgt ins
ewige Leben hinein, wie die Flüsse die Schiffe in den Ozean tragen. Was
Jesus unter diesem merkwürdigen „lebendigen Wasser" versteht, das sagt er
später (7, 37 ff.): Es ist der Heilige Geist. Der Heilige Geist, diese eigent-
liche Heilandsgabe, verleiht jedem Menschen nicht nur vorübergehend einen
neuen Aufschwung, sondern bewirkt in seiner Seele den dauernden übernatür-
lichen Zustand der heiligmachenden Gnade, der fortgesetzt neue übernatürliche
Kräfte entströmen, die den Menschen mitsamt seinem Tun und Leiden über
das Irdische hinauf- und hinaustragen ins ewige Leben hinein. Das kann
natürlich die Frau erst recht nicht verstehen. Aber daß er irgend etwas beson-
deres zu geben hat, davon ist sie jetzt überzeugt. Denn nicht etwa als un-
15 gläubiger Scherz ist ihre folgende Bitte gemeint. Dagegen spricht die aber-
malige ehrerbietige Anrede: „Herr." Immerhin merkt Jesus, daß er auf
diesem Wege nicht mit ihr ans Ziel kommt. Die „Gabe Gottes" kann sie
einstweilen noch nicht begreifen. Darum sucht er ihr das zweite begreiflich zu
machen, wovon er vorhin gesprochen hat: wer der ist, der mit ihr redet.
16 „Geh, ruf deinen Mann und komm hierher zurück." Das ist eine sehr
peinliche Aufforderung an die Frau. Da sie natürlich keine Ahnung davon
hat, daß dieser fremde Jude ihre ganze Geschichte kennt, glaubt sie mit einer
17 geschickten Antwort, die keine Lüge ist und doch nicht die Wahrheit verrät, sich
aus der Situation retten zu können. „Ich habe keinen Mann." Mit feiner
Ironie, die in der doppelten Belobigung ihrer formellen, aber auch nur for-
18 mellen Wahrhaftigkeit liegt, läßt Jesus sie merken, daß er alles weiß. Fünf
Ehemänner hintereinander war schon ein bißchen viel. Der Talmud wollte
selbst eine dritte Ehe einer Frau nicht gerne gestatten. Es ist auch kaum an-
zunehmen, daß alle diese fünf Ehen durch den Tod ihr Ende gefunden hatten.
Denn offenbar war die Frau noch gar nicht alt. Sonst hätte sie keinen sechsten
Mann gefunden. Also ist es auf alle Fälle ein Zeichen unbändiger Sinnlich-
keit, die sich jetzt mit dem sechsten Mann sogar in ungesetzlicher Weise, im
Konkubinat, austobte. Trotzdem war die Frau nicht eigentlich schlecht. Sie
hat sogar religiöse Interessen. Sie ist eben so ein richtiges, man möchte fast
sagen, naives Weltkind, dem alles selbstverständlich vorkommt, weil es über
nichts sich tiefe Gedanken macht. Ebenso selbstverständlich ist ihr auch ihr
eigener Lebenswandel. Denn sie spricht nachher ganz ungeniert davon zu ihren

Landsleuten als von etwas Bekanntem. Offenbar hatte sie es also nicht der Mühe wert gefunden, ihren Wandel sehr geheim zu halten. Darum ist auch nicht anzunehmen, daß sie deshalb auf die religiöse Frage überspringt, weil sie sich vor Jesus schämt. Freilich bewegt sie auch nicht ein tiefes Bedürfnis, über diese Streitfrage nun einmal Klarheit zu bekommen. So weit reicht ihr religiöses Interesse wohl kaum. Aber als echtes Weltkind besitzt sie genug
19 Höflichkeit und gesellschaftliche Gewandtheit, um dem Fremden, der sich als
20 Prophet enthüllt hat, aus Gefälligkeit eine Frage vorzulegen, die in dessen Berufssphäre gehört. Daß sie sogar ihn, den jüdischen Propheten, durch die Art ihrer Frage stillschweigend als höhere Instanz in der Entscheidung dieser uralten Streitfrage anerkennt, muß er als um so schmeichelhafter empfinden. Merkwürdig, wie eingehend der Heiland ihre Frage beantwortet, obwohl er doch der Herzenskenner ist, „der es nicht nötig hat, daß ihm jemand über einen Menschen Zeugnis ablege" (2, 25). Ja gerade weil er der Herzenskenner ist und sieht, wie hinter all der Oberflächlichkeit doch ein ernstes Suchen in der Seele liegt, das nur verschüttet ist durch ihren Weltsinn.

Natürlich war die Antwort Jesu viel ausführlicher als so, wie der Evangelist sie in den paar Sätzen zusammengezogen hat. Sie enthält drei Grundgedanken: 1. Vorläufig sind die Juden im Rechte bezüglich des Ortes der Anbetung. 2. Der Ort ist aber nicht das Wesentliche, sondern die richtige Gotteserkenntnis. 3. Die mit der jetzt anbrechenden messianischen Zeit aufleuchtende vollkommene Gotteserkenntnis wird die Frage nach dem Ort der Anbetung überhaupt hinfällig machen. Mit dem letzteren Gedanken beginnt
21 Jesus vorläufig seine Auseinandersetzung. „Es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch – wie du es von mir wohl als Forderung an euch erwartest – in Jerusalem den Vater anbeten werdet." Schon der Ausdruck „den Vater" statt einfach „Gott" hat seine Bedeutung. Denn das ist ja die Lehre, die Christus uns gebracht hat: Der transzendente Gott, über dessen Kultform Juden und Samariter miteinander streiten, ist unser Vater. Also stehen wir in einem Kindesverhältnis zu ihm. Also kann die eigentliche und wesenhafte Verehrung Gottes nicht in einer von einem Zeremoniell vorgeschriebenen und an Orte und Regeln gebundenen äußerlichen Kulthandlung bestehen, sondern ihr Ausdruck muß dem Verhältnis von Kind zu Vater entsprechen. Vorläufig allerdings, solange dieses Vater- und Kindverhältnis noch nicht erfaßt ist, haben die Juden recht. Freilich nicht, weil Jerusalem an
22 sich ein zur Anbetung geeigneterer Ort ist als der Garizim. Aber: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen." Absichtlich gebraucht hier Jesus nicht das Wort „Vater", sondern einen abstrakten Ausdruck. Denn „das göttliche Wesen", das er – Christus – erst als Vater offenbaren wird, ist bis jetzt von den Juden besser erkannt als von den Samaritern. Sind doch die Samariter bei der Gotteserkenntnis des Pentateuch stehen geblieben, während diese Gotteserkenntnis bei den Juden durch die Propheten gewaltig erweitert und vertieft worden ist. Das ist aber gerade

22 deshalb geschehen, „weil das Heil von den Juden kommt". Natürlich nicht von der jüdischen Nation als solcher, als ob die Juden die Retter der Welt werden sollten. Aber weil der Heiland, der allein die Welt zu retten vermag, nach Gottes Ratschluß aus dem Judenvolke hervorgehen sollte, deshalb hat Gott diesem Volk und keinem andern der Welt die Propheten geschickt und so das Wunder bewirkt, daß dieses Volk als einziges aller Völker mitten in dem es umgebenden Heidentum eine so erhabene Gottesidee besaß, wie sie keiner der größten heidnischen Philosophen auch nur geahnt hat. Insofern also, sagt Jesus der Samariterin in feiner, taktvoller Weise, ohne es direkt auszusprechen, ist auch der Kult in Jerusalem dem auf dem Garizim vorzuziehen.

„Wir (nämlich: Juden) — sagt Jesus. Er bekennt sich also offen als Angehörigen des Judenvolkes. Natürlich nur dem Fleische nach (vgl. Röm. 13). Denn der Sohn Gottes wollte ganz Mensch werden wie andere Menschen. Wie er deshalb nicht eigens für sich einen menschlichen Leib neu erschaffen hat, wodurch er ein fremder Mensch geworden wäre unter den Nachkommen Adams und Evas, sondern einen im Schoße eines Weibes gebildeten Leib annahm, so wollte er auch Glied einer bestimmten menschlichen Rasse, eines bestimmten menschlichen Volkes werden. Deshalb schämt er sich in seiner Demut auch nicht der leiblichen Zugehörigkeit zu diesem Volke, obwohl es selbstverständlich ist und aus den Evangelien hell genug hervorleuchtet, daß er — der Gottmensch — zugleich der Idealmensch war, der nichts von den Fehlern einer bestimmten Rasse an sich trägt.

Aber diese jetzige Anbetung — fährt Jesus fort — ist nur eine vorübergehende. „Es kommt die Stunde — nämlich die messianische Zeit, die jetzt
23 schon angebrochen ist —, wo die richtigen Anbeter den Vater in Geist und
24 Wahrheit anbeten werden." „Denn Gott ist Geist", wie es die Propheten bereits klar erkannt haben. Als Geist ist Gott an keinen Ort gebunden, sondern an jedem Ort in gleicher Weise gegenwärtig. Aber nicht nur an keinen Ort ist er gebunden, sondern überhaupt an nichts Materielles, Sinnenfälliges. Und weil auch der Mensch als Ebenbild Gottes einen Geist besitzt, deshalb müssen die wahren Anbeter ihn „im Geiste" anbeten. Darunter ist natürlich nicht der Heilige Geist zu verstehen, wie viele Väter und andere Erklärer meinten, sondern, wie schon Chrysostomus erkannt hat, der menschliche Geist. Die wahre Anbetung ist nicht abhängig von bestimmten Orten oder bestimmten sinnenfälligen Handlungen, sondern sie besteht in dem direkten geistigen Verkehr des Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste. Nur das ist auch eine „Anbetung in Wahrheit". Nicht nur deshalb, weil sie allein der wahren Gotteserkenntnis entspricht; sondern weil in ihr jede Lüge ausgeschlossen ist. Denn am äußeren Kult kann auch ein Heuchler teilnehmen, und er ist sogar imstande, durch erheuchelte besondere Andacht den Schein eines Heiligen zu erwecken. Im Verkehr von Geist zu Geist ist das unmöglich. Selbstverständlich will Jesus mit diesen Worten nicht jeglichen äußeren, in Zeremonien sich vollziehenden Kult, der eben dadurch auch an bestimmte Orte

gebunden ist, verwerfen. Brauchen doch die Menschen als geistig-sinnliche Wesen auch solche materielle Sinnbilder und Ausdrucksformen des Geistigen. Darum hat er ja selbst ein sichtbares Opfer eingesetzt für seine Kirche und Sakramente gestiftet, in denen durch sichtbare Zeichen unsichtbare Gnaden vermittelt werden. Aber aller äußere Kult, so notwendig er auch sowohl für die Gemeinschaft wie für den einzelnen ist, hat nur so viel religiösen Wert, als er das unmittelbare geistige Verhältnis der Seele zu Gott getreu zum Ausdruck bringt. Danach dürften also manche Gebetsformulare und Liedertexte besser verschwinden, in denen wir leider nur zu oft Gott bzw. uns selbst belügen. Überhaupt bedarf dieser Verkehr von Geist zu Geist nicht so vieler Worte. Denn Gott zählt ebensowenig die Anzahl der Worte und Vaterunser und Avemaria, als er die Kniebeugungen eines Menschen zusammenaddiert. Sondern er schaut darauf, ob sie der Ausfluß und das getreue Abbild der inneren, geistigen Verbindung des Menschen mit seinem Schöpfer und Vater sind. In diesem ehrerbietigen und vertrauend-hingebenden Kindesverhältnis der Menschenseele zu Gott, ihrem Vater, besteht das Wesen der Religion Christi. Und es kommt oft gerade am schönsten zum Ausdruck, wenn der Mensch ganz ohne Worte vor seinem Gott und Vater sich innerlich sammelt und aufrichtet.

Diese längere Auseinandersetzung Jesu hat die Frau doch ernster gestimmt.
25 „Ich weiß, daß der Messias kommt. Wenn der kommt, wird er uns über alles aufklären." Auch die Samariter glaubten nämlich an den Messias, den sie (wenigstens in späterer Zeit) den Taheb, d. h. „den Wiederhersteller", nannten. Und Jesus, der es in seiner späteren galiläischen Wirksamkeit streng verbietet, ihn vor dem oberflächlichen Volke den Messias zu nennen, trägt kein Bedenken, vor dieser samaritischen Frau, hinter deren leichtsinnigem
26 Lebenswandel doch ein aufrichtiges Herz verborgen ist, sich kundzutun: „Ich bin es, der mit dir spricht."

27 Gerade jetzt, wo die Unterredung ihren Höhepunkt erreicht hat, kehren die
28 Jünger zurück. Die Frau, ganz betroffen von dieser letzten Enthüllung Jesu, vergißt gänzlich den Zweck ihres Kommens, läßt den Wasserkrug stehen und eilt in die Stadt zurück. Dort verkündet sie mit echt fraulichem Eifer jedem,
29 der ihr begegnet, die große Neuigkeit. „Ob das am Ende der Christus ist?" Der Inhalt der Neuigkeit nicht minder als die ungenierte Versicherung der Frau: „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe", tun ihre Wirkung.
30 Eine ganze Prozession verläßt die Stadt und zieht durch das Feld in der Richtung auf Jesus hin. Diese letztere Bemerkung des Evangelisten bildet die Voraussetzung für das Verständnis von Vers 35, wo er auf das hier Gesagte zurückgreift.

31 Inzwischen bieten die Jünger Jesus etwas zu essen an. Er aber, voll von
32 innerer Erregung und Erwartung, gibt ihnen zur Antwort: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt." Das ist wieder bildlich gesprochen und
33 wird von den Jüngern nicht verstanden. Daher ihre Frage untereinander:
34 „Es hat ihm doch niemand zu essen gebracht?" Da erklärt ihnen Jesus: „Für

mich ist Speise, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu führen." Gerade eben hat er ja ein solches Werk mit der Samariterin begonnen, das zu Ende zu führen es ihn drängt. Wiederum durch ein Bild sucht er ihnen das klar zu machen: „Saget ihr nicht: Es geht noch vier Monate, dann kommt die Ernte?" Die Ernte findet im Heiligen Lande zwar je nach den klimatischen Verhältnissen zu etwas verschiedenen Zeiten statt. Aber im allgemeinen beginnt sie in der zweiten Hälfte des April mit der Gerstenernte, an die sich dann etwa drei bis vier Wochen später die Weizenernte anschließt. Da die Gegend von Sichem fruchtbares Weizenland war, dessen Ernte also um die Mitte des Mai stattfand, befinden wir uns demgemäß in der ersten Hälfte des Januar. So lange also, etwa dreiviertel Jahre, hatte die am letzten Osterfest begonnene judäische Tätigkeit Jesu gedauert. Manche Exegeten fassen allerdings diese Stelle ganz anders auf und bauen darauf auch eine ganz andere Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu. Der Satz: „Es geht vier Monate, dann kommt die Ernte", sei keine Aussage über den gegenwärtigen Stand der Felder, sondern ein allgemeines Sprichwort, das sagen wolle: Jedes Ding braucht seine Zeit. Die Stelle sei also in folgender Weise zu verstehen: Jesus, der soeben in das Herz der samaritischen Frau eine geistige Saat niedergelegt hat, will seine Jünger darauf aufmerksam machen, wie überraschend schnell diese Saat reif wird und Frucht bringt. Deshalb erinnert er sie an das allgemeine Sprichwort: „Ihr meinet, gemäß diesem Sprichwort, es werde noch lange gehen, bis diese geistige Saat reif wird. Nein, seht euch hier diese Felder an, die bereits reif sind. So wie diese Felder schon in vollen Ähren stehen, so ist auch die geistige Saat bei diesen Sychariten bereits reif geworden." Demnach befänden wir uns nicht erst im Januar, sondern bereits mitten im Monat Mai. Jesus habe also nicht seit dem letzten Osterfest (2, 13) bis über Neujahr hinaus, also mehr als ein halbes Jahr, in Judäa geweilt, sondern nicht einmal ganz zwei Monate, von Anfang April bis Anfang Mai. Somit hätte also auch seine gesamte öffentliche Tätigkeit nicht etwa über drei, sondern nur über zwei Jahre gedauert (siehe zu 5, 1 ff.). Die Verfechter dieser Auffassung stützen sich besonders auf Vers 45 des gleichen Kapitels. Dort heißt es ja, die Galiläer, in deren Land er von Samaria aus kam, hätten „ihn aufgenommen, weil sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem während des (Oster-)Festes getan hatte". Diese Lebendigkeit der Erinnerung bei den Galiläern sei aber viel eher zu verstehen, wenn nur eine Zeit von einigen Wochen zwischen dem Osterfeste und der Wiederkehr Jesu nach Galiläa lag, statt des Zwischenraumes von dreiviertel Jahren. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Ansicht etwas Bestechendes hat. Beseitigt sie doch die für die Vertreter der anderen Auffassung etwas unangenehme Frage: „Was hat denn Jesus in der langen Zeit von über einem halben Jahr in Judäa getan, worüber kein Synoptiker etwas berichtet? Und auch das wenige, was Johannes davon erzählt, läßt sich in einigen Wochen gut unterbringen.

Trotzdem dürfte diese Auffassung kaum haltbar sein. Daß uns sonst von einem Sprichwort der erwähnten Art nirgendwo etwas überliefert ist, hat allerdings nichts zu bedeuten. Es gibt genug Sprichwörter, die wir nur durch einen Zufall kennen. Aber schon das „noch" in Vers 35, das von den meisten Handschriften, und darunter den besten, überliefert ist, darf nicht übersehen werden. Wenn es echt ist – und das ist nach dem Befund der Handschriften wenigstens das durchaus Wahrscheinlichere –, dann ist damit schon die Annahme eines Sprichwortes widerlegt. Freilich wäre sein nachträgliches Eindringen in die Mehrzahl der Handschriften immerhin auch zu erklären, eben weil man den Satz als Aussage über den wirklichen Stand der Felder auffaßte. Aber man muß ihn auch tatsächlich so auffassen. Denn das darauf folgende: „Siehe, ich sage euch", will doch offenbar einen Gegensatz einführen zu dem Vorhergehenden. Ein solcher Gegensatz wäre aber bei jener Auffassung des Satzes als eines Sprichwortes gar nicht vorhanden. Die Apostel hatten ja bloß behauptet: „Jedes Ding braucht seine Zeit, genau so wie die Felder auch ihre Zeit brauchen zur Reife." Wenn Jesus daraufhin auf die vor ihm liegenden Felder hinweist und erklärt: „Die sind ja schon reif", so ist damit die Behauptung der Apostel keineswegs widerlegt. Denn diese Felder haben auch dieselbe Zeit zur Ausreifung nötig gehabt. Nur wenn die Jünger im Hinblick auf diese sie umgebenden Felder sagen: „Es geht noch vier Monate, bis die Ernte kommt", und wenn Jesus ihnen entgegenhalten kann: „Nein, schaut sie euch genauer an. Dann werdet ihr jetzt bereits auf eben diesen Feldern die Anzeichen der Reife entdecken" – nur dann ist der durch „Ich sage euch" angekündigte Gegensatz wirklich vorhanden.

Aber wie kann Jesus auf den noch gänzlich unreifen Feldern Anzeichen der Reife wahrnehmen? Um das zu verstehen, muß man dessen eingedenk sein, daß Jesus in echt orientalischer Sprechweise gerne unmittelbar vom Bild zur Wirklichkeit übergeht oder umgekehrt, so daß Bildrede und Wirklichkeitsrede sich miteinander vermischen. Indem er also seinen Jüngern begreiflich machen will, was für eine geistige Ernte so überraschend schnell in den Herzen der Samariter herangereift ist, macht er sie zunächst aufmerksam auf den Stand der vor ihren Augen sich ausdehnenden Felder: „Sagt *ihr* nicht, daß es noch vier Monate geht bis zur Ernte?" Natürlich hat keiner von ihnen gerade in dem Augenblick eine solche Bemerkung gemacht. Aber sie *würden* zweifellos so sagen, wenn man sie über die Ernteaussichten befragte. Trotzdem ist das „ihr" betont, weil Jesus sie im Gegensatz zu ihrer natürlichen Beobachtung auf eine andersgeartete geistige Beobachtung aufmerksam machen will: „Schlaget eure Augen auf, aber nicht nur eure körperlichen Augen, mit denen ihr die kaum aus dem Erdboden emporragenden, noch grünen Getreidehalme wahrnehmet, sondern auch eure geistigen, und schaut euch die Felder genau an." Mit wohlüberlegter Absicht hat ja der Evangelist in Vers 30 bereits die Bemerkung vorausgenommen: „Sie gingen aus der Stadt heraus und kamen in der Richtung auf ihn zu heran." Während also Jesus spricht, sieht man

schon die ganze durch die Felder heranziehende Prozession. Nun müssen die Jünger merken, daß ihr Meister nicht von dem Weizen spricht, der auf den Feldern wächst, sondern von den Menschen, deren Herzen für die Gottesernte reif geworden sind. Natürlich hat das einige Zeit in Anspruch genommen, bis die Frau, die beim Herankommen der Jünger sich davongemacht hatte, in dem Städtchen angekommen war und dort mit den wohl am Stadttor Weilenden gesprochen hatte, und bis die sich in Bewegung setzten. Allerdings pflegen solche Dinge beim Volk, und erst recht beim orientalischen Volk, sich rasch zu vollziehen. Immerhin sieht man wieder, wie naiv die Vorstellung wäre, alles, was die Evangelisten in ihren kurzen Berichten erzählen, habe sich Schlag auf Schlag vollzogen, und es sei zwischendrin nichts anderes geredet worden als die paar von ihnen mitgeteilten Sätze.

Die von den Gegnern der obigen Auffassung von Vers 35 eingelegte Berufung auf Vers 45 hat kein sehr großes Gewicht. Denn die Erinnerung an etwas so Auffälliges wie die Tempelreinigung in Jerusalem und die andern dort geschehenen „Zeichen" Jesu konnte sehr wohl auch nach neun Monaten noch lebhaft genug sein, zumal sie gerade jetzt durch die Kunde von der Wiederkehr des dreiviertel Jahre abwesenden Wundertäters von neuem geweckt wurde. Daß das wenige, was der vierte Evangelist über die judäische Tätigkeit Jesu berichtet, Platz genug hat in einem Zeitraum von sechs bis acht Wochen, ist unbestreitbar. Ebenso daß das völlige Schweigen nicht nur der Synoptiker, sondern gerade auch des vierten Evangelisten über die sonstigen Taten Jesu in Judäa während jener etwa neun Monate uns auffallen muß, obwohl ja der vierte Evangelist an verschiedenen späteren Stellen seines Evangeliums durchblicken läßt, daß Jesus noch mancherlei „Zeichen" in Judäa gewirkt hat. Aber die Evangelisten geben uns leider noch mehrere derartige Rätsel auf. Wir müssen uns eben von der infolge des Unterrichtes in der Biblischen Geschichte in unserem Kopfe festgewurzelten Idee losmachen, als böten uns die vier Evangelisten eine lückenlose Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu. Wie in diesen Kommentaren schon oft betont worden ist, sind die Evangelien keine Chroniken, sondern Lehrbücher der Religion Jesu, die einen bestimmten pädagogischen Zweck verfolgen und gemäß diesem Zweck ihre Auswahl treffen aus den Lebensereignissen und Worten Jesu. Wir dürfen bei ihrer Lektüre nie vergessen, was Joh. 20, 30 und 21, 25 geschrieben steht.

36 „Jetzt schon", fährt Jesus fort, „ganz über Erwarten früh, ist diese geistige Ernte für das Himmelreich reif geworden, so daß der Säemann sich gemeinsam freuen kann mit dem Schnitter." Diese Worte Jesu und die folgenden Verse bis 38 einschließlich bieten der Erklärung große Schwierigkeiten. Wer ist der Säemann und wer der Schnitter? Da ohne Zweifel die herankommenden Samariter die Ernte darstellen, so werden wir in dem Schnitter Jesus selbst suchen. Nun aber betont Jesus den Unterschied zwischen dem Säemann und dem Schnitter. Also müßte der Säemann entweder Gott Vater sein, der schon früher den Samen seiner Gnade in die Herzen gestreut hat, oder,

wie die Väter und älteren Erklärer annehmen, die Propheten. Aber es will an sich schon nicht recht passen, daß Christus, der Säemann der Parabel (vgl. Matth. 13, 3ff.), nicht auch hier der Säemann sein sollte. Dazu kommt, daß nach dem ganzen Sinne von Vers 36 die Ernte diesmal überraschend schnell nach der Aussaat eintritt, so daß Säemann und Schnitter sich zusammen freuen können. Denn nach Vers 37 trifft das sonst „in diesem Falle", d. h. bei der Missionsarbeit, gewöhnlich nicht zu. Endlich sind in Vers 38 die Schnitter die Jünger, also der Säemann ohne Zweifel Christus. Denn dieser ist unter den „anderen" in erster Linie zu verstehen. Der Plural „andere" ist gewählt einmal im Gegensatz zu dem Plural „ihr", und in zweiter Linie auch deshalb, weil der in Vers 38 ausgesprochene Satz ja für alle Zeiten gilt, so daß unter den „anderen" auch jene Späteren mit einbegriffen werden, die im Namen und Auftrag Jesu den Samen des Wortes ausstreuen in der ganzen Welt. Wenn aber Jesus in Vers 38 der Säemann ist, dann ist er es ebenso in den vorhergehenden Versen, die ja mit Vers 38 zusammengehören und aus denen Vers 38 die Folgerung zieht. Denn wollte man annehmen, daß in Vers 36 Christus noch nicht der Säemann ist, sondern erst in Vers 38, dann bestünde gar keine logische Verbindung zwischen Vers 38 und den vorhergehenden Versen. Man müßte diese Verbindung höchstens darin suchen, daß Christus, der in Vers 36 der Schnitter und nicht der Säemann wäre, den Aposteln in Vers 38 sagen wollte: „Euch wird es geradeso gehen wie mir, da ich euch zu einem gleichartigen Werke aussende." Aber dann müßte dieser Gedanke auch irgendwie angedeutet werden und könnte Vers 38 nicht einfach so formlos an das Vorhergehende angeknüpft sein. So wie er hier steht, kann er nur die unmittelbare Anwendung von Vers 37 geben wollen. Da aber Vers 37 durch das „denn" unmittelbar logisch mit Vers 36 verbunden ist, so gilt diese Verbindung auch für Vers 38. Mithin muß der Säemann in beiden eine und dieselbe Person sein. Dann müssen aber auch die Schnitter in Vers 36 die Apostel sein, da ja Säemann und Schnitter voneinander unterschieden sind. Wie ist aber dann die ganze Situation zu verstehen, da doch Christus jetzt selber schon die Ernte einheimst und nicht die Jünger? Denn auf sein Wort hin werden die Sychariten gläubig, die Jünger haben kaum etwas dabei zu schaffen.

Der ganze Knoten löst sich sehr einfach, wenn man einerseits dessen eingedenk ist, daß, wie fast immer, so auch hier der Evangelist eine längere Auseinandersetzung Jesu in wenige Sätze zusammengezogen hat, und wenn man sich andrerseits etwas in Jesu Gedanken hineinversetzt: Eben erst hat Jesus den Samen des Wortes niedergelegt im Herzen der samaritischen Frau. Und die hat ihn ausgestreut in ihrem ganzen Dorfe. Schon kommen die Sychariten über die Felder herangezogen. Viele von ihnen sind schon gläubig geworden infolge der Erzählung der Frau. Noch mehr werden alsbald den Glauben annehmen auf Jesu Wort hin. Die Saat ist reif für die Sichel. Heute schon kann Jesus mit der Ernte beginnen. Freilich nur beginnen. Denn die Haupt-

ernte in der ganzen Landschaft Samaria kommt erst später nach Jesu Tod. Allerdings auch diese sehr früh. Schon kurz nach dem Martyrium des heiligen Stephanus wird den Aposteln in Jerusalem berichtet: „Samaria hat das Wort Gottes angenommen" (Apg. 8, 14). Die eigentliche Erntearbeit wird also von den Aposteln vollzogen. Aber Jesus konnte doch schon die Erstlingsgarben schneiden. So ist es also wahr geworden: der Säemann kann sich mit den Schnittern zugleich freuen. Jesus kann nicht nur die Freude der Schnitter vorempfinden, er teilt sich bereits schon in deren Arbeit.

Für gewöhnlich trifft das nicht zu bei der apostolischen Arbeit, daß Säe-
37 mann und Schnitter sich gemeinsam an der Frucht freuen können. „Denn in diesem Falle — eben bei der apostolischen Arbeit — hat das Sprichwort recht: Ein anderer ist, der da sät, ein anderer, der erntet." Ein jüdisches Sprichwort dieser Art ist sonst nicht bekannt. Die Griechen hatten ein fast gleichlautendes, und auch sonst findet sich der entsprechende Gedanke in der griechischen Literatur öfters in ähnlichen Wendungen ausgedrückt. Die Apostel werden die Wahrheit dieses Satzes an sich selbst erfahren, sowohl bei den Samaritern als auch anderswo. Wenn sie da fast mühelos einernten können,
38 sollen sie mit Dank dessen eingedenk sein, welche Mühe „andere" — Jesus in erster Linie — auf die Säarbeit verwendet haben. Aber nicht nur für die zwölf Apostel gilt dieser Satz. Man braucht nur die Missionsgeschichte nachzulesen, um zu sehen, wie oft die ersten Missionare jahre- und selbst jahrzehntelang und darüber hinaus scheinbar fast vergebens ihren Schweiß und oft sogar ihr Blut vergossen haben: und auf einmal reift die Saat in Überfülle. Das mag für jeden, dem es nicht nur in der Mission, sondern überhaupt im Dienste Gottes vergönnt ist, reiche Erntearbeit zu verrichten, eine Mahnung zur Demut sein. Es mag aber nicht minder jeden, der harte, erfolglose Säemannsarbeit tut, mit ungebeugtem Mut und Vertrauen erfüllen. Auffällig sind im griechischen Texte des Verses 38 die Tempora (Aorist und Perfekt): „Ich habe euch ausgesandt" usw. Der Herr hatte ja zu dieser Zeit seine Apostel noch gar nicht ausgesandt, ja noch nicht einmal die Apostelwahl vorgenommen. Man könnte, wie manche tun, zur Not darauf hinweisen, daß Christus seine Jünger auch schon während der neun Monate in Judäa zu mancherlei Tätigkeit verwendet hat, die zum Teil auch schon in Erntearbeit bestand. Aber das entspricht doch in gar keiner Weise dem Ausdruck: „Ich habe euch ausgesandt." Vielmehr hat hier der Evangelist, wie er das auch sonst gelegentlich tut, den Gedanken des Herrn seine eigene sprachliche Form gegeben im Hinblick auf die Verhältnisse seiner Zeit. Aus solchen kleinen stilistischen Freiheiten, aus denen die Alten sich gar nichts machten, den Schluß zu ziehen, daß also die ganze Erzählung erdichtet sei, ist denn doch etwas arg über das Ziel hinausgeschossen.

Inzwischen sind die Sychariten zu Jesus herangekommen und bitten ihn sogar, ganz im Gegensatz zu jenen Bewohnern eines anderen Samariterdorfes, von denen Lukas erzählt (9, 53), bei ihnen zu verweilen. Und er kommt gerne

ihrer Bitte nach, so sehr sie auch außerhalb seines Programmes lag (vgl.
41 Matth. 10, 5), und verweilt zwei Tage bei ihnen mit reichlichem Erfolg. Der echt johanneische Ausdruck „Erlöser der Welt", der hier den Sychariten in den Mund gelegt wird, wird wieder vom Evangelisten geprägt sein, obwohl sein Inhalt zu der mehr universalistischen Messiasauffassung der Samariter, soweit wir diese aus späteren Zeugnissen kennen, durchaus paßt.

Wenn Jesus gerade über diese kurze ihm vergönnte Teilnahme an der Erntearbeit seiner Apostel so herzliche Freude empfand, so lag in dieser Freude doch auch eine tiefe Melancholie. Hier diese Samariter haben in ein, zwei Tagen den Glauben angenommen auf sein bloßes Wort hin, während die Juden trotz aller Zeichen und Wunder ihr Herz nur um so mehr verstocken. Und trotzdem ist es ihm nicht vergönnt, hier länger zu bleiben und die Früchte seiner Arbeit zu genießen. Der Vater, der sein irdisches Wirken in enge Grenzen eingeschlossen hat (vgl. Band XI 1, S. 14 und 124), drängt ihn fort auf das steinige Arbeitsfeld Galiläas, das ihm nach harten Mühen und Enttäuschungen schließlich den Tod bringen sollte. Es ist merkwürdig, wie oft Gott auch sonst einen Menschen durch seine Vorsehung hindert, gerade auf dem Gebiet sich zu betätigen, wo er nicht nur die meiste Freude erleben, sondern auch seine ganzen Fähigkeiten entfalten und reichlichen Erfolg einernten könnte. Gott hat eben bei unserer Tätigkeit viel weniger diesen äußeren Erfolg als unsere eigene innere Vollendung im Auge, die sich im Entsagen und Opfern auswächst.

## *DIE HEILUNG DES SOHNES DES KÖNIGLICHEN BEAMTEN. Kap. 4 Vers 43—54.*

(43) Nach Ablauf der zwei Tage begab er sich von dort weg nach Galiläa. (44) Hat doch Jesus selbst bezeugt, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre genießt. (45) Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer freundlich auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem während des Festes getan hatte. Denn sie waren auch zu dem Feste gegangen. (46) Er kam nun wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte. Nun war da in Kapharnaum ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank darniederlag. (47) Als der hörte, daß Jesus von Judäa nach Galiläa komme, begab er sich zu ihm und bat ihn, er möge hinabkommen und seinen Sohn heilen. Denn er lag im Sterben. (48) Jesus indes sagte zu ihm: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, wollt ihr nicht glauben." (49) Der königliche Beamte antwortete ihm: „Herr, komm herab, bevor mein Kind stirbt." (50) Da sagte Jesus zu ihm: „Geh. Dein Sohn lebt." Der Mann glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und machte sich auf den Weg. (51) Während er noch unterwegs war, kamen ihm bereits seine Diener entgegen mit der Meldung, daß sein Sohn lebe. (52) Da erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde, in der die Besserung

eintrat. Sie antworteten ihm: „Gestern um die siebente Stunde hat ihn das Fieber verlassen.“ Nun erkannte der Vater, daß es in eben der Stunde gewesen war, in welcher Jesus zu ihm gesagt hatte: „Dein Sohn ist gesund.“ Da wurde er gläubig mit seinem ganzen Hause. (54) Das ist das zweite Wunderzeichen, das Jesus wiederum (in Kana) gewirkt hat, als er aus Judäa nach Galiläa kam.

43 Schon nach zwei Tagen also verließ Jesus das samaritische Dorf, in dem er so unerwartet reiche Ernte gefunden hatte. Nicht ohne Absicht betont der Evangelist noch einmal die Kürze des Aufenthaltes. Es war Jesus sicherlich schwer geworden, diese Erntearbeit abzubrechen und sie für spätere Zeiten seinen Jüngern zu überlassen, zumal die mit seinem bloßen Wort sich begnügende Glaubensbereitschaft dieser Samariter ihn um so mehr erfreuen mußte nach den Erfahrungen der neun Monate in Judäa und besonders in Jerusalem, wo er trotz seiner „Zeichen“ fast nur kalten, ja sogar ablehnenden Herzen begegnet war. Merkwürdig und rätselhaft aber ist die Begründung, die der
44 Evangelist für die Abreise Jesu nach Galiläa beifügt: „Denn Jesus selbst hat bezeugt, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre genießt.“ Der Evangelist will nicht sagen, Jesus habe das betreffende Zeugnis bei dieser Gelegenheit abgelegt. Sondern er erinnert nur an einen von Jesus gelegentlich einmal — oder vielleicht auch öfter — auf Grund seiner gemachten Erfahrungen ausgesprochenen Satz dieses Inhaltes. Denn so ist der Ausdruck „Zeugnis ablegen“ zu verstehen. Aus Matth. 13, 57 (vgl. Mark. 6, 4; Luk. 4, 24) aber wissen wir, daß Jesus anläßlich seines Besuches in Nazareth und der dabei bewiesenen feindseligen Haltung der Nazarethaner sich in dieser Weise geäußert hat. Trotzdem wäre es unrichtig, mit einer guten Anzahl von Exegeten (darunter schon der heilige Cyrill) auch hier an die Stadt Nazareth zu denken und den Vers so aufzufassen: Mit Umgehung seiner Vaterstadt
45 begab sich Jesus in das übrige Galiläa. Denn hier ist ja gar kein Gegensatz zu Nazareth ausgesprochen, das doch auch zu Galiläa gehört. Der Evangelist hätte demnach, wenn er dem Satz jenen Sinn hätte geben wollen, in recht ungeschickter Weise gerade das, worauf es ankommt, völlig weggelassen. Da vielmehr das griechische Wort „patris“ sowohl die Vaterstadt als auch das Vaterland bezeichnen kann, so ist hier, wo nicht von Städten, sondern von Ländern die Rede ist (Judäa — Galiläa), ohne Zweifel die letztere Bedeutung gemeint. Somit erhebt sich aber die Frage, welches Land hier als das Vaterland Jesu bezeichnet wird und was der Evangelist mit dem ganzen Satze eigentlich begründen will. Ein Mensch kann mehrere „Vaterländer“ zugleich besitzen. Man kann sowohl das Land, in dem er geboren worden ist, so nennen, als auch das Land, in dem er aufgewachsen und mit dem er infolge seiner Erziehung usw. verwachsen ist. Da nun Jesus in Bethlehem in Judäa geboren wurde, liegt es nahe, unter seinem Vaterland Judäa zu verstehen. Und das scheint zu dem Zusammenhang um so mehr zu passen, als er ja gerade eben aus Judäa herkommt und dort „nicht viel Ehre genossen“ bzw. — so könnte

man den Gedanken noch besser ausdrücken — nicht viel Anerkennung gefunden hat. Denn wenn auch manche aus dem Landvolke sich durch seine Jünger hatten taufen lassen: in der maßgebenden Hauptstadt sah es anders aus (vgl. 2, 13–25). Der Sinn wäre also: Weil Jesus in Judäa, und zwar gerade in dessen Hauptstadt Jerusalem, so wenig Anerkennung gefunden hat, deshalb begibt er sich jetzt nach Galiläa, wo er bessere Aufnahme erhofft. Die Hauptstadt Jerusalem stünde dabei in beabsichtigter Parallele zu seiner anderen Heimatstadt, nämlich Nazareth, von der Jesus jene Bemerkung ursprünglich gemacht hatte. Dieser von manchen Exegeten angenommene Sinn scheint sich vorzüglich zu verbinden mit dem Folgenden, ja direkt davon gefordert zu werden. Scheint doch das griechische „un“ = „nun“, „also“ die logische Folgerung aus dem vorhergehenden Satze zu ziehen: Als er nun nach Galiläa kam, fand er daselbst das, was er suchte und was er in seiner Heimat Judäa vermißt hatte, nämlich eine bereitwillige Aufnahme. Man könnte das griechische Wort für „sie nahmen ihn auf“ ganz im Einklang mit seinem auch sonstigen Begriffsinhalt geradezu übersetzen: „sie zollten ihm Anerkennung“.

Trotzdem will diese Auffassung keineswegs befriedigen. Und zwar aus mehreren Gründen. Schon der Umstand, daß Jesus selbst anderswo Nazareth seine Vaterstadt nennt, legt es nahe, daß unter seinem Vaterland Galiläa zu verstehen ist. Tatsächlich wird Jesus auch nicht nur bei den Synoptikern einfachhin „Galiläer“ genannt (vgl. Matth. 26, 69; Mark. 14, 70; Luk. 22, 59; 23, 6), sondern auch Johannes setzt dies ohne weiteres voraus (7, 41 52; vgl. auch 7, 3; 2, 1). Es wäre also immerhin etwas sonderbar, wenn der Evangelist hier aus irgend einem nicht genannten Grunde anders spräche, als er sonst zu sprechen pflegt. Ausschlaggebend aber ist das Folgende: Wenn Jesus deshalb Judäa verlassen hätte, weil er dort die gewünschte Anerkennung nicht gefunden hatte, oder mit anderen Worten: weil er dort nicht so fruchtbringend wirken konnte, wie er es sich wünschte: warum ist er dann nicht in Samaria geblieben, wo er so unerwartete Anerkennung und Frucht fand? Und wenn er ferner gerade aus dem Grunde von Judäa weg nach Galiläa ging, weil er dort ein günstigeres Arbeitsfeld erhoffte, dann wäre doch zu erwarten, daß er nun sofort daselbst auch mit der Arbeit begann und daß der Evangelist uns von deren reichem Erfolg erzählte. Nun scheint das ja der Fall zu sein in Vers 46 ff., wo gleich von dem großen Wunder an dem Sohn des königlichen Beamten und von dessen Wirkung berichtet wird. Aber Vers 54 stellt ausdrücklich dieses Wunder als eine vereinzelte Ausnahme neben das ebenfalls alleinstehende erste Wunder von Kana. Und tatsächlich erfahren wir nicht nur nichts mehr von irgend einer Tätigkeit Jesu in Galiläa, sondern Jesus hat sich offenbar lange Zeit, wahrscheinlich bis zum Laubhüttenfeste, also von Januar bis Oktober, jeder Tätigkeit enthalten. Und auch dann ist er erst wieder nach Jerusalem gegangen, wo er sich einige Zeit aufhielt. Erst nach der abermaligen Rückkehr aus Jerusalem aber setzte dann die große galiläische Tätigkeit ein, von der die Synoptiker berichten. (Siehe darüber zu 5, 1

S. 145 ff.) Das alles steht ganz im Einklang mit dem zu 4, 1 ff. S. 116 ff. Gesagten. Dann kann aber der fragliche Satz von Vers 44 nicht den oben auseinandergesetzten Sinn haben, und mit dem „Heimatland" Jesu kann nicht Judäa, sondern nur Galiläa gemeint sein. Der Satz will vielmehr gerade begründen, warum Jesus sich nach Galiläa zurückzog, eben weil er erwartete, dort als gewöhnlicher Bürger unter den Mitbürgern eher ein unbekanntes Leben führen zu können als in Judäa, wo seine vielfachen Wunder den aus Galiläa gekommenen Propheten schon in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt hatten. Am besten wird vielleicht der Gedanke des Evangelisten getroffen, wenn man den immerhin etwas merkwürdigen Satz in Verbindung setzt mit dem vorher über Samaria Erzählten, worauf ja auch schon die Wiederholung: „nach Ablauf der zwei Tage", aufmerksam macht: Der Evangelist will die wehmütige Stimmung erklären, mit der Jesus diese guten Leute von Sychar verlassen hat (vgl. Jesu Worte Vers 36–38): er wußte ja wohl, daß er in seiner Heimat Galiläa keineswegs solch eine Glaubensbereitschaft und dementsprechend solch eine reiche Ernte finden werde wie hier bei diesen von den Juden verachteten Samaritern. Trotzdem riß er sich los. Denn es war nun einmal der Wille seines Vaters, daß er gerade auf diesem harten, steinigen Boden wirken sollte und nicht hier in Samaria (vgl. Matth. 10, 5). Das „nun" in Vers 45: „Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer freundlich auf", steht dieser Auffassung nicht im Wege. Denn es bezeichnet keineswegs immer die Folgerung aus dem Vorhergehenden, sondern nimmt sehr oft lediglich den Faden der Erzählung wieder auf. Man könnte ganz gut übersetzen: „nun aber". Und „sie nahmen ihn auf" heißt soviel als „sie erwiesen ihm Anerkennung". Jesus fand also gerade das bei ihnen, was er nicht erwartet hatte. Über die Begründung: „sie hatten alles gesehen, was er in Jerusalem beim Feste getan hatte", siehe oben zu Vers 35 S. 131.

46 Der „Königliche" — so heißt es wörtlich im Griechischen — kann ein Verwandter des Herodes Antipas gewesen sein, „aus königlichem Geblüt", oder ein in königlichen Diensten Stehender, sei es als Soldat oder als Beamter. Wahrscheinlich aber ist unter dem Wort hier, wie auch sonst oft, ein Hofbeamter zu verstehen, also ein in unmittelbarem Dienste des Königs Stehender. Daß es kein gewöhnlicher Diener gewesen ist, sieht man schon daraus, daß er selber eigene Knechte und Diener besaß. Die Vulgata nennt ihn fälschlicherweise mit einigen Handschriften „einen kleinen König". Herodes Antipas ist zwar nur Vierfürst gewesen (vgl. Band XI 1, S. 209), wurde aber gelegentlich gleich seinem Vater auch König genannt (vgl. Matth. 14, 9; Mark. 6, 14). So ist es begreiflich, daß seine Angestellten auch die Bezeichnung „Königliche" führten. Da kaum anzunehmen ist, daß sich in der näheren Umgebung dieses Herodes viele Anhänger Christi fanden, die mit ihrem ganzen Hause den Glauben angenommen hatten (Vers 53), haben die Exegeten Vermutungen darüber angestellt, ob und mit welchen sonst als christlich bekannten Personen aus der Nähe des Königs dieser hier genannte

„Königliche" identisch sei. Manche erinnern an Luk. 8, 1–3, wo unter den in der Begleitung Jesu befindlichen Frauen eine Johanna genannt wird, deren Mann, Chuza, Beamter, und zwar wohl Rentamtmann oder etwas Derartiges, des Herodes gewesen ist. Andere denken an den Apg. 13, 1 genannten Manaen, einen Milchbruder oder Jugendgenossen desselben Herodes, der etwa zwölf bis zwanzig Jahre später in der Christengemeinde zu Antiochia als Lehrer wirkte. Bestimmtes kann man darüber nicht sagen.

47 Dieser Mann also hat den steinigen und beschwerlichen 33 Kilometer langen Weg von Kapharnaum nach Kana zurückgelegt, um Jesus seine Bitte vor-
48 zutragen. Da fällt es auf, wie unfreundlich Jesus ihn aufnimmt. Denn wenn auch der Tadel allgemein ausgesprochen ist gegen alle Anwesenden bzw. gegen die Juden überhaupt, so ist doch Jesu Antwort zunächst an den „Königlichen" selber gerichtet. Der Heiland mag überhaupt diesen „Wunderglauben" nicht leiden (vgl. 2, 23–25). Er will einen Glauben an sein Wort allein (vgl. 3, 11). Und mit Recht. Denn dieser „Wunderglaube" geht nicht aus einem eigentlichen tiefen religiösen Bedürfnis hervor, sondern entsteigt mehr dem Bedürfnis nach Sensation. Deshalb hält er auch nicht stand, wenn nicht stets neue und noch größere Wunder ihn auffrischen (vgl. 6, 30 und 31). Denn ebensowenig, als er selber aus religiöser Tiefe und innerem seelischem Heilsbedürfnis erwachsen ist, ist er imstande, in religiöse Tiefe hineinzuführen. Der Wundergläubige bleibt dabei stehen, die nach außen hin wirksame Zaubermacht des Wundertäters anzustaunen. Er hofft von ihm auch gegebenenfalls Hilfe in seiner eigenen leiblichen Not. Aber er sucht nicht den Heiland seiner seelischen Nöte. So wird die Wundersucht und die Freude an möglichst vielen Wunderberichten zur religiösen Spielerei, die den wahren religiösen Ernst verdrängt. Denn das Innere des Menschen wird nicht gesättigt von täglich neuen Wundererzählungen, sondern er braucht das einfache Wort Gottes, das lautlos und sensationslos seine dürstende Seele tränkt. Darum wäre es auch für die wirkliche religiöse Förderung der Gläubigen besser, die Flut der in Zehntausenden von Exemplaren gedruckten Schriften über Wunder und Visionen und sonstige merkwürdige Begebenheiten würde etwas eingedämmt.

Die Sorge um den todkranken Sohn läßt den Mann die in Jesu Worten liegende Absage ganz überhören, freilich auch ebenso die darin ausgesprochene
49 Mahnung zu einer höheren Auffassung des Glaubens. Er wiederholt nur um so dringender seine Bitte. Da zwingt ihn Jesus, auf eine höhere Stufe des
50 Glaubens hinaufzusteigen: er schickt ihn einfach fort mit der Versicherung, sein Sohn lebe. Im Griechischen wie auch im Hebräischen liegt in dem Wort „er lebt" noch viel mehr als in unserer Sprache auch die Bedeutung „er ist gesund oder kräftig" eingeschlossen. Das von ihm zu der gleichen Zeit gewirkte Wunder hat Jesus absichtlich verschleiert mit dieser Wendung, die es dahingestellt sein läßt, ob er wirklich auf die Bitte des Vaters hin von seiner Macht Gebrauch gemacht habe, oder ob er nur aus höherem Wissen die Behauptung ausspreche: „dein Sohn wird nicht sterben". Der Mann soll glauben

lernen auf das bloße Wort Jesu hin. Aber Jesus spricht dieses Wort mit einer solchen Majestät, daß der Vater nun wirklich „glaubt". Er beharrt nicht mehr auf seiner eben noch so dringend wiederholten Bitte, Jesus möge selber kommen und helfen, sondern „er ging". Er ist vollkommen beruhigt durch dieses bloße Wort Jesu. So beruhigt, daß er offenbar gar nicht einmal sofort sich auf den Rückweg macht, sondern erst in Kana übernachtet. Denn in Vers 52 geben die Knechte die Auskunft: Gestern um 1 Uhr nachmittags (zur Stundenzählung siehe Band XI 2, S. 173) verließ ihn das Fieber. Es ist aber kaum mit einigen Auslegern anzunehmen, daß die Knechte hier die Tage in liturgischer Sprechweise angegeben haben, wonach der morgige Tag von heute 6 Uhr abends an zu rechnen ist. Dann hätte ja die Begegnung schon am Abend desselben Tages stattfinden können. Die Knechte werden vielmehr geredet haben, wie man auch sonst im gewöhnlichen Leben redet. „Gestern" ist also der durch eine Nacht vom heutigen getrennte Tag. Der Vater, der vorher so dringend auf dem „Zeichen" bestanden hatte, ist also jetzt vom bloßen Worte Jesu so sehr überzeugt, daß er sich und seinem auf der Herreise abgehetzten Reitpferd unbesorgt die Nachtruhe gönnt. Man braucht sich nur in die Lage des Mannes hineinzuversetzen, um zu erkennen, wie schwer das gewesen ist, wie groß aber auch die Gnade war, die zugleich mit Jesu Wort innerlich in der Seele dieses Mannes gewirkt hat. So war dessen Glaube ein doppeltes Werk: sowohl ein Werk Jesu als auch die Frucht seiner eigenen inneren Glaubensanstrengung. Und eben weil Jesus gewußt hatte, daß der Mann trotz seines noch unvollkommenen, von dem der anderen nicht unterschiedenen Glaubens den guten Glaubenswillen besaß, deshalb hat er ihm diese Gnade geschenkt. Auch wir neutestamentliche Gläubigen können oft genug die Beobachtung an uns selbst erneuern, wie schwer es uns trotz aller täglich wiederholten Glaubensakte fällt, auf Gottes Wort hin uns gläubig zu beruhigen, wenn es einmal darauf ankommt. So oft wir auch z. B. das Trostwort aus Röm. 8, 28 gelesen und betrachtet haben: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen" — wir fangen doch jedesmal von neuem an zu zittern und zu zagen, wenn uns oder einem, der uns nahesteht, ein Unglück droht. Das ist etwas ganz Natürliches und darum noch keine Sünde. Aber wir ersehen daraus, daß der ganze richtige Glaube keineswegs ein ruhiger Besitz in uns ist, sondern etwas, das wir täglich mit Hilfe der Gnade neu erringen müssen. So ist im letzten Grunde das Leben des Christen auf Erden ein fortgesetzter Kampf um den Glauben; und es wird ein freudiges und tiefes Aufatmen sein, wenn wir nach dem Tode zum ersten Male „schauen" dürfen.

51 Daß der Mann, als seine Knechte ihm mit der frohen Nachricht entgegen-
52 kommen: „dein Sohn lebt", sofort sich nach dem Zeitpunkt erkundigte, wo die Besserung eingesetzt hatte, ist selbstverständlich kein Zeichen irgend welcher noch in ihm übrig gebliebenen Zweifel. Sondern es ist natürlich, daß er sich über die sichtbare Bestätigung seines Glaubens freute. Nun also, nachdem er vorher

„ohne Zeichen" auf Jesu bloßes Wort hin geglaubt hatte, erhielt er überdies auch dieses wunderbare Zeichen. Diese Handlungsweise, die Jesus auch sonst gerne zu befolgen pflegte, entspricht durchaus der absoluten Souveränität Gottes. Gott ist bereit, uns viel zu geben, selbst Wunder, ja schließlich sich selber ganz; aber erst verlangt er, daß wir uns bedingungslos ihm übergeben. Das ist der Sinn all der vielen uns oft so sinnlos vorkommenden Prüfungen, denen Gott uns unterzieht.

53 Nachdem der Mann diese wunderbare Bestätigung seines bedingungslosen Glaubens erlangt hatte, „wurde er gläubig mit seinem ganzen Hause". Das ist keine gedankenlose Wiederholung des Evangelisten, sondern stellt die dritte und letzte Stufe des Glaubens dar, die dieser königliche Beamte erklommen hat. Zuerst glaubte er an die Wundermacht Jesu, bzw. er forderte ein persönliches Wunder Jesu, um völlig glauben zu können. Dann hat er sich auf Jesu Mahnung hin einen Ruck gegeben und glaubte seinem bloßen Wort. Jetzt glaubt er an Jesus selbst. Das heißt: Jesus ist für ihn nicht mehr nur der wundertätige Helfer, bei dem man gegebenenfalls Zuflucht sucht, wie man sonst in Krankheitsfällen sich an den Arzt seines Vertrauens wendet. Sondern jetzt ist Jesus für ihn das geworden, was Jesus für die Menschen sein will: „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6). Mit seiner ganzen Person und mit seinem ganzen Haus schließt er sich fortan an Jesus an.

Für die Kritiker ist es natürlich eine ausgemachte Sache, daß Johannes hier die Erzählung von Matth. 8, 5 – 13 bzw. Luk. 7, 1 – 10 zu seinen Zwecken umgedichtet habe. Man sieht nur mit dem besten Willen nicht ein, was ihn eigentlich zu dieser Umdichtung könnte veranlaßt haben. Denn daß gerade Johannes, der den Juden noch ablehnender gegenübersteht als die Synoptiker, etwa Anstoß daran genommen hätte, daß Jesus einem heidnischen Offizier zuliebe solche Wunder tut, und daß er deshalb einen Juden daraus gemacht hätte, ist doch nicht glaublich. Zumal die Erzählung, so wie sie bei den Synoptikern überliefert ist, ganz vorzüglich auch in seinen Rahmen gepaßt hätte. Er hätte gar keine trefflichere Steigerung finden können von dem direkten Unglauben der Juden in Jerusalem über die auch ohne Wunderzeichen vorhandene Glaubensbereitschaft der Samariter bis zu jenem Heiden hinauf, der sogar in seiner Glaubensstärke das persönliche Kommen Jesu für überflüssig hält. Und die Geschichte wäre eine ebensogute Bestätigung gewesen für die von den Sychariten ausgesprochene Erkenntnis, daß Jesus der „Heiland der Welt" ist (4, 42). Aber abgesehen davon besteht die Ähnlichkeit der beiden Erzählungen bloß in den zwei Punkten, daß es sich in jeder um einen in Kapharnaum ansässigen Mann handelt, der für einen seiner kranken Hausangehörigen Fürbitte einlegt, und daß das Wunder eine Fernwirkung ist. Sonst aber sind beide Geschichten, sowohl was die äußeren Umstände als auch erst recht die innere Haltung der Bittsteller angeht, grundverschieden. Hier haben wir einen Beamten, wahrscheinlich einen Hofbeamten, dort einen Offizier. Der Beamte ist Jude, der Offizier Heide. Der Beamte bittet für seinen

Sohn, der Offizier für seinen Diener. Ort der Handlung ist bei den Synoptikern Kapharnaum, bei Johannes Kana. Die Zeit der Handlung fällt bei den Synoptikern in das bereits blühende galiläische Wirken Jesu nach der Einkerkerung des Täufers, bei Johannes geschah sie lange vorher (siehe zu 5, 1). Endlich ist die Glaubenshaltung der beiden Bittsteller eine gerade entgegengesetzte. Jener Heide hat von vornherein einen so starken Glauben, daß er von sich aus das Anerbieten Jesu, selber zu kommen und den Knecht zu heilen, demütig als überflüssig ablehnt, weshalb Jesus sich darüber wundert, da er einen solchen Glauben in Israel nicht gefunden habe. Dieser jüdische Hofbeamte vermag sich über den mangelhaften Zeichenglauben der anderen Juden nicht zu erheben, weshalb er auch auf die Rüge Jesu seine Bitte, Jesus möge doch persönlich kommen, nur um so dringender wiederholt. Erst allmählich muß ihn Jesus zu einer höheren Glaubensstufe hinaufführen. Angesichts dieser gänzlichen Verschiedenheit beider Erzählungen ist die Behauptung, Johannes habe die synoptische Erzählung umgedichtet, selbst eine Dichtung.

## *JESUS DER SEGENSPENDER IM KAMPF MIT DEM UNGLÄUBIGEN JUDENTUM. Kap. 5 Vers 1 bis Kap. 11 Vers 57.*

### *DIE HEILUNG DES ACHTUNDDREISSIGJÄHRIGEN KRANKEN. Kap. 5 Vers 1—47.*

(1) Hierauf war das Fest der Juden. Und Jesus zog nach Jerusalem hinauf. (2) Nun befindet sich in Jerusalem am Schaftor ein Teich, der auf Hebräisch Bethesda heißt, mit fünf Säulenhallen. (3) In diesen lag eine Menge von Kranken: Blinde, Lahme, an Auszehrung Leidende, die auf die Bewegung des Wassers warteten. [(4) Es stieg aber (andere Lesart: „nämlich") ein Engel des Herrn von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Wallung. Wer nun zuerst hineinstieg nach der Wallung des Wassers, der wurde gesund, von was für einer Krankheit er auch befallen war.] (5) Daselbst befand sich nun ein Mann, der schon achtunddreißig Jahre an seiner Krankheit trug. (6) Als Jesus den so daliegen sah und erfahren hatte, daß er schon lange krank sei, sagte er zu ihm: „Willst du gesund werden?" (7) Der Kranke gab ihm zur Antwort: „Herr, ich habe keinen Menschen, um mich, sobald das Wasser in Wallung gerät, in den Teich zu bringen. Während aber ich mich hinbegebe, steigt schon ein anderer vor mir hinab." (8) Jesus sprach zu ihm: „Steh auf, hebe dein Bett auf und gehe umher." (9) Und sofort wurde der Mann gesund. Und er hob sein Bett auf und ging umher. Es war aber gerade Sabbat an jenem Tage. (10) Die Juden sagten daher zu dem Geheilten: „Es ist Sabbat; da darfst du

dein Bett nicht tragen." (11) Der aber gab ihnen zur Antwort: „Der, der mich gesund gemacht hat, hat zu mir gesagt: Hebe dein Bett auf und gehe umher." (12) Sie fragten ihn: „Was ist das für ein Mann, der zu dir gesagt hat: Hebe dein Bett auf und geh umher?" (13) Der Geheilte wußte aber nicht, wer es ist. Denn Jesus hatte sich in dem Gedränge, das an dem Ort herrschte, unbemerkt entfernt.

(14) Hierauf fand ihn Jesus im Tempel und sagte zu ihm: „Du bist nun also gesund geworden. Sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre." (15) Da ging der Mann hin und sagte den Juden, daß Jesus es war, der ihn gesund gemacht hatte. (16) Deshalb verfolgten die Juden Jesus, weil er so etwas am Sabbat tat. (17) Der aber hielt ihnen entgegen: „Mein Vater wirkt immer noch weiter, so wirke also auch ich." (18) Deshalb trachteten die Juden nun noch mehr danach, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen eigentlichen Vater nannte und sich so Gott gleichstellte. (19) Jesus erwiderte ihnen darauf und sagte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann von sich aus nichts tun, außer was er den Vater tun sieht. Denn das, was jener tut, das tut der Sohn in gleicher Weise. (20) Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut. Und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, so daß auch ihr euch verwundern werdet. (21) Denn wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will. (22) Der Vater richtet ja auch niemand, sondern er hat alles Gericht dem Sohne übergeben, (23) damit alle den Sohn ehren, gerade so, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. (24) Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört, und dem, der mich gesandt hat, glaubt, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen. (25) Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt schon da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und wo die, die darauf hören, leben werden. (26) Denn wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich zu haben; (27) und auch die Vollmacht, Gericht zu halten, hat er ihm gegeben, weil er ein Menschensohn ist. (28) Wundert euch nicht darüber. Denn es kommt eine Stunde, in der alle in den Gräbern seine Stimme hören (29) und herauskommen werden, und zwar die, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens, und die, die das Böse verübt haben, zur Auferstehung des Gerichtes.

(30) Ich selber kann nichts aus mir tun. Wie ich es höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht. Denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. (31) Wenn ich selber von mir Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis nicht wahr. (32) Ein anderer ist da, der Zeugnis über mich ablegt, und ich weiß (andere Lesart: „ihr wißt"), daß das Zeugnis, das er von mir gibt, wahr ist. (33) Ihr habt zu Johannes geschickt, und er hat auch für

die Wahrheit Zeugnis abgelegt. (34) Ich aber nehme mein Zeugnis nicht von einem Menschen. Ich sage dies vielmehr nur, damit ihr gerettet werdet. (35) Jener war tatsächlich die Leuchte, die mit hellem Scheine brannte. Ihr aber wolltet euch nur für den Augenblick an seinem (oder ihrem) Lichte ergötzen. (36) Ich aber habe mein (wörtlich: „das") Zeugnis, und zwar ein größeres als das des Johannes: Denn die Werke, die mir mein Vater zu vollbringen gegeben hat, eben diese Werke, die ich tue, legen Zeugnis für mich ab, daß der Vater mich gesandt hat. (37) Und auch der Vater, der mich gesandt hat, auch er legt Zeugnis für mich ab. Ihr habt weder jemals seine Stimme gehört noch seine Erscheinung gesehen. (38) Aber auch sein Wort habt ihr euch nicht zu eigen gemacht (wörtlich: „habt ihr nicht in euch bleibend"), weil ihr dem, den er gesandt hat, nicht glaubt. (39) Ihr durchforschet die Schriften, weil ihr darin ewiges Leben zu finden wähnt. Und gerade sie sind es, die von mir zeugen. (40) Und doch wollt ihr nicht zu mir kommen, um Leben zu haben.

(41) Ehre von Menschen nehme ich nicht an. (42) Aber ich habe euch durchschaut, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch besitzt. (43) Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht auf. Wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommen wird, den werdet ihr aufnehmen. (44) Wie könnt ihr überhaupt zum Glauben gelangen, die ihr Ehre voneinander annehmt, die Ehre jedoch, die vom alleinigen Gott kommt, nicht erstrebt? (45) Wähnet nicht, ich werde euch beim Vater anklagen. Euer Ankläger ist schon da: Moses, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. (46) Denn wenn ihr dem Moses glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben. Hat jener doch von mir geschrieben. (47) Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr da meinen Worten Glauben schenken?"

1 Bevor die Erklärung dieses Kapitels beginnen kann, erhebt sich zunächst die Frage, was für ein Fest der Juden in Vers 1 gemeint ist. Das ist zwar für das Verständnis des Inhalts vollständig gleichgültig. Keineswegs aber für die Chronologie des Lebens Jesu, besonders für die Frage, ob das öffentliche Wirken Jesu drei Jahre und etwas darüber gedauert hat oder nur zwei. Da bietet nun sogleich schon die Textüberlieferung eine Schwierigkeit. Ist mit dem einen Teil der Handschriften zu lesen: „das Fest der Juden", oder mit dem andern: „ein Fest der Juden"? Da beide Gruppen sowohl der Quantität als auch der Qualität nach einander so ziemlich das Gleichgewicht halten, kann man aus den Handschriften diese Frage nicht entscheiden. Auch die alten Übersetzungen helfen nicht, da deren wichtigste, die lateinischen und die verschiedenen syrischen, den Unterschied nicht auszudrücken vermögen. Weil die ganze zuerst gestellte Frage noch mit einer weiteren, erst in neuerer Zeit erhobenen zusammenhängt, sei letztere auch gleich behandelt. Mehrere Exegeten sowohl auf katholischer als auch auf nichtkatholischer Seite halten es nämlich

für ausgemacht oder doch wenigstens sehr wahrscheinlich, daß das 6. Kapitel vor das 5. zu stellen sei. Sie stützen sich hauptsächlich auf folgende Gründe: 1. Am Ende des 5. Kapitels befindet sich Jesus in Jerusalem. Das 6. Kapitel beginnt mit den Worten: „Hierauf begab sich Jesus auf die andere Seite des Galiläischen Sees von Tiberias." Das setze aber voraus, daß er vorher in Galiläa geweilt hat. Denn man kann sich doch nicht so ausdrücken, wenn er von Jerusalem auf die Ostseite des Sees Genesareth reiste. 2. Das 7. Kapitel beginnt mit den Worten: „Hierauf wanderte Jesus in Galiläa umher. Denn in Judäa wollte er nicht umherwandern, weil die Juden ihn zu töten suchten." Diese Bemerkung, für die man im 6. Kapitel keinen rechten Grund ersieht, würde vorzüglich passen im Anschluß an das 5. Kapitel. Denn da heißt es ja ausdrücklich, die Juden von Jerusalem suchten ihn zu töten (Vers 18). 3. Die Rede Jesu im 7. Kapitel enthält ganz deutliche Hinweise auf die im 5. Kapitel berichteten Begebenheiten (vgl. 7, 21 ff. mit 5, 8 ff.; 7, 25 mit 5, 18). Daraus sei zu schließen, daß keine große Zwischenzeit zwischen beiden Reden liegt. 4. Nach Matth. 14, 12 ff. (vgl. auch Mark. 6, 29 und 30) fand die Brotvermehrung, von der Joh. 6 die Rede ist, ziemlich bald nach dem Tode des Täufers statt; zur Zeit der Rede von Kapitel 5 war aber der Täufer offenbar schon länger verschwunden (vgl. 5, 35). 5. Im 6. Kapitel heißt es im 4. Vers, das Osterfest der Juden sei nahe bevorgestanden. Bei der jetzigen Reihenfolge der Kapitel wäre also Jesus nicht zu diesem Osterfest gegangen, sondern hätte sich erst am folgenden Laubhüttenfeste wieder dort eingefunden (7, 2 ff.), ohne daß man einen rechten Grund einsieht, warum er dem Osterfeste fernblieb. Außerdem ist es schwierig, anzugeben, was für ein Fest das mit 5, 1 gemeinte gewesen ist. Alles löse sich durch die Umstellung. Nach 6, 4 war zur Zeit der Brotvermehrung das Osterfest nahe. Nach 5, 1 (mit Umstellung) hat sich Jesus dahin begeben, wenn man die Lesart „das Fest" bevorzugt. Nachher aber wollte er sich nicht mehr in Judäa bewegen (7, 1), weil ja seit diesem Aufenthalt in Jerusalem die Nachstellungen der Behörden begonnen haben (5, 16 und 18).

Demnach hätten wir also während des öffentlichen Lebens Jesu nur drei Osterfeste. Am ersten hat er den Tempel gereinigt (Joh. 2, 13 ff.), am zweiten hat er den Kranken am Teiche Bethesda geheilt (5, 1 ff. vgl. mit 6, 4), was die Todfeindschaft der jüdischen Behörden gegen ihn zur Folge hatte. Am dritten ist er gekreuzigt worden. Sein öffentliches Leben hätte also etwas über zwei Jahre gedauert, da es einige Wochen vor dem ersten Osterfest begann. Seine galiläische Tätigkeit, von der die Synoptiker berichten, hätte sich vor und nach jenem zweiten Osterfeste abgespielt.

Aber schon diese galiläische Tätigkeit will in den so gewonnenen Rahmen nicht recht hereinpassen: Als Jesus die Brote vermehrte, war das Osterfest nahe (Joh. 6, 4). Andrerseits befand sich Jesus damals schon auf dem Höhepunkte seiner galiläischen Tätigkeit, wie aus den Synoptikern hervorgeht. Damals — das würde also bei Umstellung der beiden Kapitel heißen: schon

vor dem zweiten Osterfest. Da er nun offenbar erst Mitte Januar von Judäa zurückgekehrt ist, hätte er bis zu diesem Höhepunkte etwa zwei Monate Zeit gehabt. Abgesehen davon, daß wir in diesem Falle unsere Erklärung zu 4, 1—3 und 44, Jesus habe die Absicht gehabt, sich vorläufig aller öffentlichen Tätigkeit zu enthalten, preisgeben müßten, kommt uns die Zeit von zwei Monaten doch etwas kurz vor. Natürlich wäre es an sich durchaus möglich gewesen, daß Jesus bei dem Aufsehen, das seine Wunder hervorriefen, in dem kleinen Lande in zwei Monaten bereits dieses Ziel erreicht hätte. Aber die ganze Darstellung der Synoptiker, obwohl sie nur einzelne Bilder aus dieser Zeit gibt (vgl. den Matthäuskommentar Band XI 1), setzt doch durchaus eine längere Zeit voraus: Jesus wandert von Ort zu Ort, von Synagoge zu Synagoge (vgl. Matth. 9, 35), läßt auch gelegentlich Ruhepausen eintreten; seine Predigt, erst allgemein gehalten und von der des Johannes nicht wesentlich verschieden (vgl. Matth. 5, 17), entfaltet sich allmählich bis zur Bergpredigt; er läßt erst eine beträchtliche Anzahl Jünger sich um seine Person scharen, bis er aus diesen die zwölf Apostel auswählt, und erst nachdem auch diese eine apostolische Wanderung hinter sich hatten, die doch zur Erfüllung des den Aposteln mitgegebenen Auftrages (vgl. Matth. 10, 5 ff.) auch einige Wochen in Anspruch nahm, fand jene Brotvermehrung statt. Das und alles andere dazu beanspruchte einen bedeutend größeren Zeitraum als zwei knappe Monate.

Tatsächlich ist auch von den für eine Umstellung der beiden Kapitel angeführten Gründen weder ein einzelner für sich noch deren Gesamtheit durchschlagend. Das „hierauf" im Anfange des 6. Kapitels heißt im Griechischen metá tauta = „nach diesen", nicht „nach diesem". Diese pluralische Wendung pflegt der heilige Johannes zu gebrauchen, wenn er das Nachfolgende nicht an ein bestimmtes vorhergehendes Ereignis, sondern an eine Summe von Ereignissen anknüpfen will (vgl. 3, 22; 7, 1; 19, 38; 21, 1). Dabei kann ein unbestimmter längerer Zwischenraum dazwischen liegen (vgl. 13, 7; Apk. 1, 19). Also will diese Formel auch in 6, 1 keineswegs sagen: „im unmittelbaren Anschluß an das Vorhergehende", sondern nur versichern, daß das Folgende sich später ereignet hat als das, wovon vorher die Rede war. Hält man sich die im ganzen vierten Evangelium klar hervortretende Absicht des Verfassers vor Augen, nicht eine zusammenhängende Geschichte des Lebens Jesu zu schreiben, sondern einiges besonders Wichtige, was die Synoptiker übergangen haben, nachzutragen, so verschwindet alles Befremdliche in der Einleitung des 6. Kapitels. Johannes, der von der galiläischen Tätigkeit Jesu sonst nichts berichtet, da alles darüber bei seinen drei Vorgängern zu lesen ist, sieht sich trotz seines Grundsatzes veranlaßt, die Brotvermehrung zu wiederholen, nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der Reden, die Jesus im Anschluß an sie gesprochen hat. Daher reiht er das Kapitel mit dieser ganz allgemeinen Zeitbestimmung ein. Die Einleitungssätze des 7. Kapitels passen ebensogut in der überlieferten Reihenfolge der Kapitel. Der Grund, warum

Jesus nicht in Judäa herumwandeln wollte, war derselbe, weshalb er auch nicht zu dem in 6, 4 erwähnten Osterfest gegangen ist, eben der beim letzten Aufenthalt in Jerusalem (Kap. 5) gefaßte Plan der dortigen Juden, ihn zu töten. Warum Johannes das nicht schon im Kapitel 6 erwähnt hat, sondern erst im Anfang von Kapitel 7 darauf hinweist, ist leicht einzusehen. Da er ja nur einzelne Nachträge aus der Lebensgeschichte Jesu bringt, hat er in Kapitel 6 keine Veranlassung, an die beiläufige Erwähnung des Osterfestes eine nähere Erklärung über Jesu Fernbleiben anzuknüpfen. Wohl aber war es zum Verständnis seiner Unterredung mit den Brüdern und seiner darauffolgenden Handlungsweise notwendig, jene Einleitungsworte vorauszuschicken. Wenn nun ferner, wie nachher gezeigt wird, das in Kapitel 5 erwähnte Fest höchst wahrscheinlich oder sogar ziemlich sicher das Laubhüttenfest gewesen ist, und wenn Jesus dann ein ganzes Jahr bis zum nächsten Laubhüttenfest sich nicht mehr in Jerusalem gezeigt hat, dann ist es sehr begreiflich, daß bei seinem plötzlichen Auftreten die Erinnerung an das vor einem Jahr geschehene aufsehenerregende Wunder und die durch dasselbe veranlaßte Streitrede wieder bei allen lebendig wurde. Die Geschichte endlich Johannes' des Täufers, soweit sie sich aus den verschiedenen Bemerkungen der Evangelien entnehmen läßt, paßt vorzüglich in den durch die überlieferte Reihenfolge der Kapitel gebotenen chronologischen Rahmen. Nach Johannes 5, 35 war die Tätigkeit des Täufers, als Jesus den Kranken am Teiche Bethesda heilte, bereits vorüber. Daß er aber damals auch schon tot gewesen, folgt daraus nicht. Liest man das von Matthäus (14, 1 ff.) und noch mehr von Markus (6, 14 ff.) über die Gefangenschaft und die Hinrichtung des Täufers Berichtete genau, so erkennt man, daß der Täufer längere Zeit im Gefängnis zugebracht haben muß (vgl. auch Matth. 11, 2 ff.). Denn Herodes fürchtete sich, ihn zu töten, hörte ihn oft und gerne an, und die Herodias mußte erst eine günstige Gelegenheit abwarten, um das Ziel ihres Hasses zu verwirklichen. Nun hat nach Matth. 4, 12 ff. (vgl. Mark. 1, 14) Jesus seine galiläische Tätigkeit nach der Verhaftung des Täufers begonnen. Das Joh. 6, 4 erwähnte Osterfest war kurz nach der Brotvermehrung, während der Jesus bereits auf der Höhe seiner Tätigkeit sich befand. Diese Brotvermehrung fand statt *nach* dem Tode des Johannes. Aber nicht unmittelbar darauf, sondern erst nachdem Herodes sich in den Kopf gesetzt hatte, Jesus sei der von ihm hingerichtete Täufer. Eine solche Idee brauchte zu ihrer Bildung immerhin auch einige Zeit. Aus all dem ist zu schließen, daß von der Verhaftung des Täufers bis zu jenem Osterfest eine geraume Zeit verflossen war. Wenn das Fest von Kapitel 5 das Laubhüttenfest (Anfang Oktober) gewesen ist, und wenn somit die von Matth. 4, 12 erwähnte Reise Jesu nach Galiläa zu diesem Laubhüttenfest stattgefunden hat, dann ist der Zwischenraum zwischen diesen beiden Festen (5, 1 und 7, 2) groß genug und doch nicht zu groß für die Geschichte des Johannes. Bei der Annahme jedoch, die sich aus der Umstellung der Kapitel ergeben würde, daß das Joh. 6, 4 genannte Osterfest das zweite im öffentlichen Leben Jesu war, also

nur ein Jahr getrennt von jenem Ostern, wo er den Tempel reinigte, wäre nicht nur die Zeit für die Entwicklung der galiläischen Tätigkeit Jesu zu kurz bemessen (vgl. oben), sondern sie wäre auch für die Ereignisse im Leben des Täufers ziemlich knapp. Denn als Jesus im Januar Judäa verließ, befand sich der Täufer noch mitten in seiner Wirksamkeit, und es war ja gerade für Jesus ein die Abreise mitbestimmender Grund gewesen, dieser Wirksamkeit keine Störung zu bereiten. Es ist also wohl auch nicht anzunehmen, daß dieselbe trotzdem schon kurz nach Jesu Abreise ein Ende fand. An dem folgenden Osterfeste, also kaum ein Vierteljahr darauf, war der Täufer schon seit mehreren Wochen tot. Man müßte also schon, um mehr Zeit zu gewinnen, die erste Rückkehr Jesu aus Judäa früher ansetzen und dementsprechend Joh. 4, 35 anders erklären. Aber das geht aus den oben (S. 131 ff.) angeführten Gründen nicht an.

Somit stehen wir wiederum vor der Frage: Was ist das für ein Fest gewesen in 5, 1? Entscheidet man sich für die Lesart „ein Fest", so hat man die Auswahl zwischen mehreren, die auch alle unter den Auslegern ihre Verteidiger gefunden haben. Zeitlich am nächsten läge das Purimfest Anfang März. Aber dann wäre für die Entwicklung der galiläischen Tätigkeit überhaupt keine Zeit mehr vorhanden. Sehr alt ist die Gleichsetzung mit dem Osterfest. Aber dann hätte Johannes niemals „ein Fest" geschrieben. Es könnte also höchstens das Pfingstfest in Betracht kommen, wofür schon Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien sich einsetzen. Nur sieht man in diesem Falle nicht recht ein, weshalb Jesus an Ostern sich von Jerusalem fernhielt, während er doch sechs Wochen nachher hinreiste. So würde also schon bei der Lesart „ein Fest" das Laubhüttenfest die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben. Jedoch wird die andere Lesart „das Fest" vorzuziehen sein. Zwar lassen, wie schon gesagt, die Handschriften das nicht entscheiden. Aber diejenigen alten Väter, wie Tatian und Irenäus, die ohne weitere Begründung unter den fraglichen Festen das Osterfest verstanden haben, sind indirekt Zeugen für diese andere Lesart. Denn hätten sie in ihren Handschriften nicht so gelesen, sondern „ein Fest", dann hätten sie ohne Zweifel wie Chrysostomus und Cyrill Vermutungen angestellt über die Bedeutung dieses Ausdrucks und nicht ohne weiteres es für selbstverständlich gehalten, daß Ostern damit gemeint ist. Denn für die Christen war Ostern wirklich „das Fest". Somit hielten sie es von vornherein auch für „das Fest der Juden". „Das Fest" schlechthin aber war für die Juden nicht das Osterfest, sondern das Laubhüttenfest. So steht dieser Ausdruck im Alten Testament sehr oft für sich allein (vgl. Lev. 23, 39; Richt. 21, 19; 1 Kön. 8, 2 65; 12, 32; Ez. 45, 25; Neh. 8, 14; 2 Chron. 5, 3; 7, 8 ff.). Somit kann auch der im Judentum aufgewachsene Johannes nichts anderes damit gemeint haben. Er wäre, nebenbei bemerkt, sonst in diesem Falle auch seiner sonstigen Gewohnheit untreu geworden, alle Feste mit ihrem Namen zu bezeichnen. Eine indirekte Bestätigung ergibt sich auch aus dem Vergleich von Joh. 6, 4 mit 7, 2.

Dort wird der Ausdruck „das Fest der Juden" als Apposition zu dem vorhergehenden „das Pascha" hinzugefügt. In 7, 2 ist es umgekehrt. Hier heißt das Subjekt „das Fest der Juden", und nur nebenher steht als Apposition „das Laubhüttenfest". Da die späteren heidenchristlichen Leser diese jüdische Ausdrucksweise nicht mehr verstanden, ist es begreiflich, daß sie entweder wie Tatian und Irenäus „das Fest" ohne weiteres für das Osterfest hielten, oder aber den Artikel wegließen und „ein Fest" schrieben, weil sie aus der Erwähnung der Nähe des Osterfestes im gleich darauf folgenden 6. Kapitel den Schluß zogen, daß das in Kapitel 5 genannte Fest nicht auch ein Osterfest sein könne.

Für die Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu ergibt sich daraus Folgendes: Im ganzen fallen vier Osterfeste hinein. Am ersten, etwa zwei Monate nach seiner Taufe, ist Jesus zum ersten Male in Jerusalem öffentlich aufgetreten und hat den Tempel gereinigt (Joh. 2, 13 ff.). Das war im Jahre 27 unserer Zeitrechnung. (Siehe zu Joh. 2, 20 S. 82 ff.) Daran schloß sich eine neunmonatige Tätigkeit in Judäa, die Jesus jedoch selber abbrach im Januar des folgenden Jahres (Joh. 4, 1 ff. und 4, 35). Er zog sich nach Galiläa zurück und enthielt sich zunächst jeder Tätigkeit. Das Wunder an dem Sohne des Hofbeamten von Kapharnaum war nur eine Ausnahme. Wenn Johannes es als „ein zweites in Kana in Galiläa geschehenes Zeichen" in so ausgesprochene Parallele zu jenem ersten der Verwandlung von Wasser in Wein setzt, so will er damit wohl auch andeuten, daß diesem wie jenem zunächst keine weiteren Wunder gefolgt sind. In diese Zurückgezogenheit Jesu fällt das zweite Osterfest, bei dem Jesus wohl überhaupt nicht in Jerusalem war, um in keiner Weise durch seine Gegenwart den Zorn der Juden neu anzufachen. Erst am Laubhüttenfest, also Anfang Oktober, trat er wieder aus dieser Zurückgezogenheit hervor mit einer Reise nach Jerusalem (5, 1 ff.). Seine Jünger hatte er offenbar in dieser Zeit zu ihrer bürgerlichen Beschäftigung zurückgeschickt. Dazu stimmt auch ganz gut, daß im ganzen Verlauf von Kapitel 5 keine Rede von ihnen ist. Jesus scheint allein in Jerusalem gewesen zu sein. Von hier begab er sich wieder nach Galiläa. Diese Reise ist also identisch mit der von Matth. 4, 12 (vgl. Mark. 1, 14; Luk. 4, 14) erwähnten (vgl. Band XI 1, S. 38 ff.). Nunmehr begann er seine galiläische Tätigkeit, zu der er auch seine Jünger von neuem um sich sammelte, wie das die Synoptiker ausdrücklich erzählen. Um die Zeit des Osterfestes (Joh. 6, 4) — also des dritten — hatte diese Tätigkeit ihren Höhepunkt erreicht. Jesus ging aber auch diesmal absichtlich nicht nach Jerusalem, da ja dort seit dem letzten Laubhüttenfest die Feindschaft der Behörde sich scharf zugespitzt hatte. Ja er fing auch an, seine öffentliche Tätigkeit in Galiläa einzuschränken (vgl. Band XI 1, S. 212 ff.) und sich mehr der Ausbildung seiner Jünger zu widmen, indem er teils „zusammen mit ihnen in Galiläa hin und her zog" (Matth. 17, 22), teils sogar ganz außer Landes ging (Matth. 15, 21; vgl. Band XI 1, S. 225) oder sich in den nördlichsten, fast nur von Heiden be-

wohnten Winkel desselben zurückzog (Matth. 16, 13; vgl. Band XI 1, S. 234). Das ging ein halbes Jahr lang bis zum Laubhüttenfest (Joh. 7, 1 ff.). Denn daß Jesus wirklich so lange in Galiläa sich aufgehalten hatte, folgt nicht nur aus der Bemerkung in 7, 1, sondern noch mehr aus seinem Gespräch mit den Brüdern. Denn dieses setzt voraus, daß er noch da weilte, wo die Brüder wohnten. Erst zum Laubhüttenfest, also ein volles Jahr nach seinem letzten Besuch in Jerusalem, begab er sich wieder dahin. Diese Reise ist offenbar identisch mit der Luk. 9, 51 erwähnten, bei der er Galiläa endgültig verließ und, da ihm die Samariter die Aufnahme verweigerten, zunächst zwischen Samaria und Galiläa in die Skythopolis zog (vgl. Luk. 17, 11 in Verbindung mit 9, 1 ff.) und von da dem Jordan entlang. Daß diese Reise nicht allzu lange Zeit in Anspruch nahm, erkennt man daran, daß der Herr nach Lukas (10, 38 ff.) schon ziemlich bald zu Maria und Martha nach Bethanien kam, das ja ganz nahe bei Jerusalem liegt. Damit steht freilich im Widerspruch, daß Jesus bei Lukas diese Reise unternahm, „als die Tage seiner Aufnahme sich erfüllten" (Luk. 9, 51), d. h. als sein Leiden bevorstand, und daß dementsprechend alle drei Synoptiker ihn erst am Palmsonntag in Jerusalem eintreffen lassen, nachdem er noch im Ostjordanland eine reiche Tätigkeit entfaltet hatte. Der Widerspruch löst sich, wenn man vor Augen hat, was im Matthäus-Markus-Kommentar so oft betont worden ist: Die Evangelisten folgen bei ihrer Darstellung des Lebens Jesu keineswegs einer geographischen oder chronologischen Ordnung, sondern sie lassen sich von ideellen und katechetischen Gesichtspunkten leiten. Das gilt im wesentlichen auch vom heiligen Lukas trotz der mißverständlichen Versicherung in der Einleitung seines Evangeliums (Luk. 1, 3). Sie konnten auch gar nicht anders, da schon ihre Quellen nach diesen Gesichtspunkten entstanden waren. Da nun der Grundplan aller drei synoptischen Evangelien der gleiche ist: eine zusammenfassende Darstellung der öffentlichen galiläischen Wirksamkeit Jesu zu geben und daran den Bericht über sein Leiden und Sterben anzuschließen mit den Ereignissen, die diesem Leiden in Jerusalem unmittelbar vorhergingen und es begründeten, so verfahren sie auch bei der Reise nach Jerusalem ganz diesem Grundplan entsprechend. Weil Jesus mit jener Reise zum Laubhüttenfest tatsächlich Galiläa endgültig verlassen hat, nimmt der heilige Lukas sie in seinen „Reisebericht" auf. Aber getreu dem in diesem Reisebericht überall hervortretenden Grundgedanken desselben, „Jesu Wanderung zu seinem Todesziel", verschmilzt er diese Reise, die er schon gleich zu Anfang unter jenen Gesamttitel gestellt hat (9, 51), mit den Wanderungen Jesu im Ostjordanland und berichtet von einem Betreten Jerusalems erst am Palmsonntag. Johannes hingegen verfolgt einen ganz anderen Plan. Er will gerade die von den Synoptikern übergangenen Aufenthalte Jesu in Jerusalem der Nachwelt überliefern. Um sie gruppiert sich alles bei Johannes. Und was Jesus inzwischen tat, ist ihm gleichgültig, außer das eine Mal, wo er die wiederum von den Synoptikern übergangene große Rede über die

heilige Eucharistie nachholen wollte. Kombiniert man also die vier Evangelien, namentlich Johannes mit Lukas, so ergibt sich folgendes Bild: Jesus hat seine galiläische Tätigkeit endgültig abgeschlossen und reist, nachdem ihm die Samariter den Weg verlegt haben, durch das Jordanland nach Jerusalem, wo er etwa in der Mitte der Laubhüttenwoche eintrifft. Einige Tage nur bleibt er in Jerusalem. Dann zieht er sich wieder in das Ostjordanland zurück (vgl. die Erklärung zu Joh. 10, 22 ff.) und entfaltet daselbst die von Lukas — und zum Teil auch von Matthäus und Markus — beschriebene Tätigkeit, die er nur im Dezember durch einen kurzen Besuch Jerusalems anläßlich des Tempelweihfestes unterbricht (Joh. 10, 22 ff.), um sich dann wiederum in das Ostjordanland zu begeben (Joh. 10, 40). Erst nach der Auferweckung des Lazarus, kurze Zeit vor Ostern, verbirgt er sich in dem im Norden Judäas gelegenen, nicht weit vom Jordan entfernten Städtchen Ephraim (Joh. 11, 54), um in der Woche vor Palmsonntag nach Jericho hinabzusteigen, von wo aus er die letzte von den Synoptikern berichtete Reise nach Jerusalem antritt.

Der Leser aber wird daraus entnehmen, wie schwer, ja vielfach unmöglich es ist, die von den vier Evangelisten berichteten Ereignisse des Lebens Jesu in eine klare zeitliche Aufeinanderfolge einzureihen. Er wird auch einsehen, daß der Gebrauch einer sogenannten Evangelienharmonie, d. h. eines Buches, wo die vier Evangelien in eine solche Ordnung gebracht worden sind, so angenehm und teilweise nützlich derselbe auch sein mag, doch seine großen Nachteile hat. Denn einmal werden dadurch die Taten und Worte Jesu vielfach aus den ideellen Zusammenhängen herausgerissen, wodurch gerade die Evangelisten in so meisterhafter Weise es verstanden haben, das Wesensbild Jesu und seines Wirkens hervortreten zu lassen, und zweitens kann der einseitige Gebrauch solcher Evangelienharmonien die Folge haben, daß der Leser sich falsche Zusammenhänge und demzufolge ein unrichtiges Lebensbild Jesu konstruiert.

Wem durch obige Darlegungen auch ein selbstkonstruiertes Bild zerstört worden ist, der wird wohl manche unbefriedigte und verwunderte Frage stellen: Wie ist es möglich, daß der Sohn Gottes, dessen Leben doch so kostbar und wertvoll ist für die Menschen dieser Erde, erst 30 Jahre lang überhaupt gleichsam verschollen in dem Städtchen Nazareth als Zimmermann verweilt, und daß er dann, nachdem er bei der Taufe vom Heiligen Geiste feierlich in sein Messiasamt eingeführt worden ist, erst neun volle Monate eine ziemlich erfolglose Tätigkeit ausübt, um nach dieser wiederum auf ein halbes Jahr zu verschwinden, bis endlich seine Haupttätigkeit beginnt, die er, kaum auf deren Höhe angelangt, sofort wiederum einzuschränken genötigt ist? Was hat er denn getan in der ganzen langen Zwischenzeit zwischen der Rückkehr aus Judäa bis zu jenem Laubhüttenfest, und in so manchen anderen Zwischenzeiten, die die Evangelisten leerlassen? Natürlich darf man von den Exegeten nicht die Antwort erwarten auf alle solche Fragen, die Gott selbst unbeant-

wortet gelassen hat. Wir müssen uns damit abfinden, daß die Evangelisten eben nur einen Bruchteil aus dem Leben Jesu erzählt haben (vgl. Joh. 21, 25). Daher kommt es, daß sein Leben für uns sozusagen etwas Meteorhaftes an sich hat. Nur auf einem kleinsten Teil seiner Bahn, da wo er mit der Erdatmosphäre in Berührung kommt, leuchtet der Meteor auf und wird sichtbar. Manches lassen uns ja die Evangelisten zwischen den Zeilen lesen. So z. B., daß er viele Zeit darauf verwendet hat, um seine Jünger für sich allein zu belehren, und daß er sich gerne stets wieder verborgen hielt, wenn das Aufsehen, das seine Wunder erregt hatten, zu groß wurde und infolgedessen die Begeisterung des Volkes falsche und gefährliche Bahnen einzuschlagen drohte (vgl. Matthäus-Markus-Kommentar). In jenem halben Jahr seit seiner Rückkehr nach Galiläa bis zum Laubhüttenfest aber scheint er sich ganz ins Privatleben zurückgezogen und sogar seine Jünger vorläufig entlassen zu haben (vgl. oben).

Warum aber der Heilige Geist Jesus überhaupt einen so merkwürdigen Weg geführt hat, darüber können wir immerhin einige Vermutungen anstellen. Der größte Teil des Lebens fast jedes Menschen spielt sich nicht ab im helleuchtenden Lichte großer Taten, sondern mehr oder minder im verborgenen. Und viele Menschen sind überhaupt ihr Leben lang in den Schatten gestellt. Dort müssen sie schweigend ihre Alltagsarbeit verrichten und ihr Kreuz tragen, während das Leben mit seinen lauttönenden Freuden und Ehren an ihnen vorüberrauscht. Diesen Menschen wollte Jesus offenbar gerade durch sein Zimmermannsleben in Nazareth ein Beispiel geben, aus dem sie Tag für Tag Trost und Kraft schöpfen können. Und wie oft kommt es vor: Da hat z. B. ein Priester oder Ordensmann — dasselbe wiederholt sich in seiner Weise in anderen Lebensberufen — jahrelang sich vorbereitet auf seinen Beruf, hat gedarbt und entbehrt, um überhaupt des Berufes habhaft zu werden, hat studiert und gebetet und sich eingeübt in der Schule des geistlichen Lebens. Nun endlich ist die langersehnte Zeit gekommen, wo er die Riegel seines apostolischen Eifers zurückschieben und sich hinausstürzen darf in seine apostolische Lebensarbeit. Und der erste lange Akt ist: mühevolle Arbeit, beendet durch Mißerfolg. Und der zweite lange Akt trägt die Überschrift: Stilles Harren auf bessere Gelegenheit. Dann mag ein dritter Akt beginnen: Erfolg und Feindschaft. Und alsbald kommt der vierte und letzte: Leiden und Tod. Da der Sohn Gottes aber Mensch werden wollte, so wollte er es auch ganz sein und ein Menschenleben führen und ein Menschenschicksal tragen wie die andern auch. So sollten wir alle aus seinem Menschenleben lernen, daß der Hauptwert jedes Menschenlebens nicht im äußeren Erfolg liegt, sondern im inneren Opfer.

Nach dieser, für das Verständnis des Lebens Jesu und des Verhältnisses der evangelischen Berichte untereinander immerhin notwendigen Abschweifung ist es Zeit, wieder zu dem 5. Kapitel zurückzukehren. Jesus hatte sich also zum Laubhüttenfest nach Jerusalem begeben. Nicht umsonst wurde dieses Fest

„das Fest" schlechthin genannt. Nach Flavius Josephus (Altertümer VIII, 4, 1) war es „das heiligste und größte Fest" der Juden. (Siehe darüber Lev. 23, 34ff.; Num. 29, 12ff.; Deut. 16, 13ff.) Es dauerte acht volle Tage, wobei jedoch der achte Tag als ein Fest für sich galt mit eigenen Zeremonien und Gebeten. Ursprünglich war es ein Erntedankfest, das gefeiert wurde nach Einbringung der gesamten von Feldern, Wein- und Obstgärten eingeheimsten Ernte. Dazu kam dann noch die Erinnerung an den Aufenthalt Israels in der Wüste beim Auszug aus Ägypten. Deshalb war es Vorschrift für alle freien Juden männlichen Geschlechtes, in diesen sieben Tagen in Laubhütten zu wohnen zum Andenken an die Zeltwohnungen des Volkes in der Wüste (vgl. Luk. 23, 42 und 43). Ein ganzer Traktat des Talmuds, Sukka oder Sukkoth (= Hütte bzw. Hütten) genannt, beschäftigt sich mit den für diese Hütten und für die sonstigen Festgebräuche geltenden Zeremonien. Wer sich ein Bild machen will von der bis ins Kindische gehenden kasuistischen Genauigkeit der jüdischen Schriftgelehrten, kann dieses Bild aus dem genannten Traktat gewinnen. Da ist mit Erwägung aller möglichen und unmöglichen Fälle vorgeschrieben, aus welchem Material die Hütte gebaut sein muß, in welcher Form usw. Sie muß mindestens 10 Handbreiten hoch, darf aber nicht höher sein als 20 Ellen. Wenn die drei Seitenwände, die sie haben muß, unten drei Handbreiten von der Erde Abstand haben, so ist die Hütte ungültig. Dasselbe ist der Fall, wenn „ihre Sonne mehr beträgt als ihr Schatten". Legt man über das Laubdach ein Tuch, um die Sonne abzuhalten, oder spannt man unter demselben ein Tuch aus, um das fallende Laub aufzufangen, so ist sie ebenfalls ungültig, weil man in diesem Falle ja nicht unter dem Laub, sondern unter einem Tuche wohnt usw. In dieser Hütte also mußte man sieben Tage lang wohnen. Nur die Frauen, die noch auf die Pflege der Mutter angewiesenen kleinen Knaben sowie die Kranken waren ausgenommen. Freilich entschuldigten schon Augen- oder Kopfschmerzen. Auch das Essen mußte in diesen Hütten eingenommen werden, ausgenommen kleinere Nebenmahlzeiten. „Als man dem R. Sadok (um 70) Speise reichte, die weniger als ein Ei betrug, faßte er sie mit einem Tuch (weil er seine Hände nicht zuvor abgespült hatte) und aß sie außerhalb der Laubhütte." Ein Streit bestand zwischen den beiden berühmten Gelehrtenschulen des Schammai und Hillel, ob es gültig sei, wenn einer mit dem Kopf und dem größeren Teil des Körpers in der Hütte ist, der kleinere Teil des Körpers aber samt dem Eßtisch sich außerhalb befindet. Die Schule Hillels erklärte es für gültig, die Schammais verwarf es. Eine besondere Bedeutung hatte der Feststrauß (vgl. Lev. 23, 40). Dessen Zusammensetzung und Größe war bis ins einzelnste vorgeschrieben. Er bestand aus dem sogenannten Ethrog, d. i. einem persischen Apfel (nach Josephus), der in der linken Hand getragen wurde, und dem eigentlichen Strauß aus zwei 3 Handbreiten langen Weiden-, drei ebenso langen Myrtenzweigen und einem 4 Handbreiten langen Palmwedel. Diese Sträuße brachte man täglich mit zum Morgengottesdienst und schüttelte sie,

während die Priester den 118. Psalm sangen, dreimal bei bestimmten Worten des Psalms. Auch die Art, wie man zu schütteln hatte, war genau vorgeschrieben: je dreimal nach vorn und hinten, nach rechts und links und nach oben und unten. Wer nicht nach Jerusalem zum Feste hatte kommen können, machte diese Zeremonie nur einmal am ersten Feiertag unter Hersagung eines bestimmten Gebetes. Außerdem fand täglich eine feierliche Prozession der Priester um den Brandopferaltar statt, wobei sie Weidenzweige in den Händen trugen, die am Ende des Umzugs rings um den Altar aufgestellt wurden. Auch die Laien, die dem Umzug zuschauten, trugen Weidenzweige in den Händen. Am feierlichsten geschah das am siebten Tage. Da wurde der Altar siebenmal umzogen, und am Ende stieß man die Zweige auf den Boden auf, damit die Blätter abfielen, als Zeichen dafür, daß nunmehr die Erntezeit vorüber ist. Etwas zu schauen gab es auch, wenn jeden Morgen von einigen Priestern in einem goldenen Kruge unter Trompetenschall Wasser aus der Siloahquelle geholt und wenn dann der eigens dazu durch das Los bestimmte Priester die zu dem riesigen Brandopferaltar (vgl. Band XI 2, S. 9 ff.) führende Rampe hinaufstieg, um das Wasser in die dort angebrachte silberne Schale zu gießen, von der aus es unterirdisch wieder abfloß, eine Zeremonie, die wohl den Segen auf die bald beginnende Regenzeit herabflehen sollte. Am schönsten war es aber in den Nächten zwischen den einzelnen Festtagen bei der „Freude der Stätte des Schöpfens". „Man hat gesagt: Wer die Freude der Stätte des Schöpfens nicht gesehen hat, der hat sein Lebtag keine Freude gesehen" (Talmud, Traktat „Sukka"). Sobald das Abendopfer vorüber war, strömte alles, Männer und Frauen, in den Frauenhof (siehe darüber Band XI 2, S. 9). Dichtgedrängt standen die Männer in einem Kreis, umgeben vom Kreise der Frauen. Später baute man allerdings eigene Galerien für die Frauen, da die Männer diese Gelegenheit zu allerhand Leichtfertigkeit benutzten. Riesige goldene Leuchter trugen goldene Brennschalen, zu denen man auf Leitern hinaufsteigen mußte. Sie verbreiteten eine solche Helligkeit, daß es „keinen Hof gab in Jerusalem, der nicht hell war von dem Lichte der Stätte des Schöpfens". Und während Leviten ohne Zahl auf der vom Vorhof der Männer zu dem der Frauen herabführenden Treppe auf Flöten, Zithern, Harfen, Zimbeln, Trompeten und anderen Musikinstrumenten ein Konzert veranstalteten, führten fromme Männer Fakeltänze auf, bei denen sie allerhand Kunstfertigkeiten zum besten gaben. Rabban Schimeon ben Gamliel z. B., ein Sohn des berühmten alten Gamaliel, „nahm acht Feuerfakeln und warf die eine hoch und ergriff die andere, und nicht berührten sie einander". Das ging allemal bis zum Morgen, so daß R. Jehoschua ben Chananja (um 90), der das Fest selbst im Tempel als Sprößling einer Levitenfamilie noch miterlebt hatte, gestand: „Alle Tage der Freude der Stätte des Schöpfens haben wir keinen Schlaf gesehen, sondern frühmorgens machten wir uns zum Morgentamidopfer auf, von da in die Synagoge, von da ins Lehrhaus, von da zum Musaphgebet, von da zu den Musaphopfern, von da zum Essen und

Trinken, von da zum Mincha-(Nachmittags-)Gebet, von da zum Tamidopfer zwischen den beiden Abenden (bei Sonnenuntergang), von da zur Freude der Stätte des Schöpfens."

So sehr man es sich denken kann, daß Jesus an diesen nächtlichen Belustigungen kein Interesse hatte, so wird er doch an den Gottesdiensten im Tempel fleißig teilgenommen haben. In den Zwischenzeiten mag er den einen oder
2 anderen Gang durch die Stadt gemacht haben. So ging er auch einmal durch das in der Stadtmauer nördlich vom Tempel liegende Schaftor hindurch (vgl. Neh. 3, 1 32; 12, 39), das vielleicht seinen Namen daher trug, daß dort die zum Verkaufe bestimmten Schafe in die Stadt bzw. in den Tempel hineingetrieben wurden, und kam in die damals noch nicht ummauerte nördliche Vorstadt Jerusalems. Dort befand sich ein merkwürdiger Teich, dessen Name von den Handschriften und sonstigen alten Textzeugen verschieden überliefert wird. Der richtige Name, der auch inhaltlich am besten paßt, wird wohl der von den meisten Textzeugen gebotene „Bethesda", d. h. „Haus der Barmherzigkeit" sein. „Bethsaida", was mehrere andere haben, ist sicher nur eine Verlegenheitsauskunft, indem man ein bekanntes ähnliches Wort für ein unbekanntes setzte. Bethzata endlich, das zum Teil auch von Neueren vorgezogen wird, mag eine Verwechslung sein, weil nach Flavius Josephus die ganze Vorstadt so hieß. Man hat lange darüber gestritten, was für ein Teich damit gemeint sei. Denn es gibt in diesem Stadtteil drei Teiche, einen 118 Meter langen und 38 Meter breiten gleich am Nordrande des Tempelplatzes, wo ursprünglich der Stadtgraben gewesen war, einen etwas nördlich davon in der Nähe der französischen Annakirche und einen westlich davon unter dem Kloster der Zionsschwestern. Jeder wurde schon für den hier angegebenen gehalten. Nach den neuesten Ausgrabungen kann es sich aber nur um den zweiten handeln, der genau zu den Angaben des Evangeliums paßt und bereits die älteste Tradition für sich hat. Es ist ein großes rechteckiges Bassin, das durch eine Säulenhalle mittendurch in zwei Bassins geteilt und
3 auf allen vier Seiten jeweils von einer Säulenhalle umzäunt ist. In diesen Säulenhallen also lagerte eine Menge von Kranken aller Arten, deren einige im Texte aufgezählt sind. Einige Handschriften fügen auch noch „die Gelähmten" hinzu. Es hatte nämlich eine ganz eigene Bewandtnis mit diesem
4 Teich. Von Zeit zu Zeit geriet dessen Wasser in Wallung. Woher das kam, ist schwer zu sagen. Vielleicht wurde der Teich von einer intermittierenden Quelle gespeist, ähnlich der jetzt noch existierenden Marienquelle im Osten der Stadt. Im Volke aber hatte sich der Glaube gebildet, daß das Wasser im Augenblicke der Wallung besonders heilkräftig sei, ja daß der erste, der in diesem Augenblick hineinsteige, Heilung finde. Man hielt also die Aufwallung für übernatürlich, durch den Engel des Wassers verursacht. Von solchen Engeln des Wassers, der Flüsse, der Meere ist in dem apokryphen Henochbuche häufig die Rede. Auch der Talmud weiß sonderbare Geschichten darüber zu erzählen. In dieser Weise erklärt auch der 4. Vers des Kapitels ausdrücklich

die Sache. Aber der Vers ist sicher unecht. Denn die besten griechischen Handschriften haben ihn entweder gar nicht, wie er auch in den ältesten Übersetzungen fehlt, oder er ist wenigstens darin mit einem kritischen Zeichen als verdächtig bezeichnet. Und in den anderen Handschriften ist die Textüberlieferung nicht einheitlich. Dasselbe gilt auch von den Handschriften der Vulgata. Zwei der ältesten haben den Vers überhaupt nicht, die anderen mit allerhand Varianten. Dieser Tatbestand wäre unerklärlich, wenn der Vers echt wäre. Denn zu seiner Weglassung hätte gar kein Grund vorgelegen, da er doch den folgenden Vers 7 am besten zu erklären scheint. Wohl aber versteht man eben aus diesem Bedürfnis seine Hinzufügung. Schreibt doch z. B. der heilige Augustinus, der den Vers in seiner Bibel offenbar nicht las: „Es ist anzunehmen (credas), daß das durch eine Engelskraft zu geschehen pflegte." Der Evangelist selber enthält sich also jeder Erklärung dieser Erscheinung. Nicht einmal das ist im Evangelium behauptet, daß allemal jeder, der zuerst hineinstieg, auch wirklich gesund wurde. Der feste Glaube und die Suggestion mögen ja da manche erstaunliche Wirkung hervorgebracht haben. Und man kann sich denken, mit welcher Spannung die Kranken „auf die Bewegung des Wassers warteten", wie es am Ende von Vers 3 heißt, obwohl auch diese Worte textkritisch sehr zweifelhaft sind.

An diesen Teich also hatte sich der Heiland eines Tages begeben. Unter
5 den vielen Kranken fiel ihm einer besonders auf, wohl durch sein jämmerliches Aussehen und auch seine gänzlich verzweifelte Miene (vgl. Vers 7). Tatsächlich „trug der Mann schon 38 Jahre an seiner Krankheit". Nicht: er war 38 Jahre alt, wie man fälschlich übersetzen könnte. Er muß schon ziemlich viel älter gewesen sein, sonst könnte die Krankheit nicht die Folge seines sündigen Lebens gewesen sein (vgl. Vers 14). Daß es ein Gichtbrüchiger oder Gelähmter war, wie man gewöhnlich mit Cyrill von Alexandrien und Cyrill von Jerusalem annimmt, welcher Annahme folgend auch manche Handschriften die „Gichtbrüchigen" in Vers 3 einsetzten, ist nirgends gesagt. Es gibt auch andere Krankheiten genug, die an der Bewegung hindern. Wohl von den Umstehenden erfährt Jesus den Sachverhalt. Denn man braucht nicht anzunehmen, daß hier ein Akt des übernatürlichen Wissens bezeichnet werden soll
6 (vgl. 4, 1, wo dasselbe griechische Verbum steht). „Willst du gesund werden?" fragt er ihn. Das ist natürlich keine müßige Frage, da ja jeder Kranke, erst recht so ein armer Mensch wie dieser, gesund werden möchte. Jesu Worte sollen auch nicht lediglich zur Anknüpfung des Gespräches dienen, sondern sie sollen bei dem Kranken den bereits gänzlich erschlafften Willen zum Gesundwerden aufrütteln und wenigstens einigermaßen auch den übernatürlichen Glauben vorbereiten, den Jesus sonst stets von den zu Heilenden verlangt. Der Kranke
7 aber gibt ihm die hoffnungslose Antwort: „Herr" — so redet er in dankbarer Ehrerbietung den Fremden an, der ein Herz für ihn gezeigt hat —, „Herr, ich habe keinen Menschen, um mich, sobald das Wasser in Wallung gerät, in den Teich zu bringen. Während aber ich mich hinbegebe, steigt schon ein

anderer vor mir hinab." Ich habe keinen Menschen! Wer so verlassen ist, ist sicher arm daran. Und wie viele solche Arme gibt es zu allen Zeiten! Eine leise Hoffnung spricht aus den Worten des Mannes: Vielleicht nimmt sich dieser mitleidige Fremde meiner an und hilft mir in das Wasser. Da hört er
8 auf einmal das in entschiedenem Tone ausgesprochene Wort: „Steh auf, hebe dein Bett auf und wandle umher." Und im selben Augenblick durchzuckt eine merkwürdige Unruhe seinen ganzen Körper, als ob das Blut in seinen Adern
9 neu aufwalle und überallhin eine frische, ungekannte Kraft trage. Er springt auf, fühlt sich gesund und stark, nimmt sein Bett und hebt es empor. Er war in diesen Augenblicken begreiflicherweise so mit sich selbst beschäftigt, daß er auf den, der diese Worte zu ihm gesprochen hatte, gar nicht achtete. Und als er endlich Jesus seinen Dank aussprechen wollte, war dieser schon verschwunden in dem Volksgedränge. Dieses Wunder sollte ja nach Jesu ursprünglicher Absicht kein „Zeichen" sein, sondern nur eine aus Mitleid einem bedauernswerten Menschen erwiesene Wohltat. So ging denn der Mann fröhlich seines Weges, sein Bett auf den Schultern. Er dachte nicht im mindesten daran, daß er damit etwas Böses tue, weil gerade Sabbat war. Ganz anders „die Juden", womit auch hier natürlich, wie oft bei Johannes, die Vertreter der jüdischen Behörden gemeint sind (vgl. zu 1, 19 S. 45). Diese in der Schule der Schriftgelehrten gebildeten Herren, die nur noch kasuistisch denken und nicht mehr menschlich empfinden können, sind natürlich unfähig zu irgend einer Mitfreude mit dem Manne, der seit 38 Jahren zum ersten Male wieder allein
10 auf den Füßen stehen und gehen kann. „Es ist Sabbat; da darfst du dein Bett nicht tragen." Man darf sich unter dem „Bett" freilich kein solches Möbelstück vorstellen, wie sie bei uns im Gebrauch sind. Zwar hatten vornehmere Leute auch richtige Bettgestelle mit Polstern und Decken. Aber das „krábaton", das Bett des einfachen Mannes, war nichts anderes als eine gewöhnliche Matte. Indes schon so etwas am Sabbat zu tragen war in den Augen der Pharisäer ein schweres Verbrechen. Vom Verbot der Arbeit am Sabbat ist im Gesetze des Moses wiederholt die Rede. „Du darfst keinerlei Arbeit verrichten" (Ex. 20, 10 u. a.). Wie streng das gemeint war, zeigen einige Beispiele. So wird Num. 15, 32 ff. erzählt, daß ein Mann, der am Sabbat außerhalb des Lagers Holz auflas, gesteinigt wurde. Da jedoch die Formulierung des Gesetzes stets ganz allgemein gehalten ist — „keinerlei Arbeit" —, so bot sich für den juristischen Scharfsinn der Schriftgelehrten ein reiches Betätigungsfeld, ausfindig zu machen, was alles direkt oder indirekt unter den Begriff der „Arbeit" falle. Das besorgten die Schriftgelehrten denn auch mit einer solchen Spitzfindigkeit, daß die ethische Begründung, die das Gesetz für das Sabbatgebot gibt: „damit dein Ochs und dein Esel ausruhe, und der Sohn deiner Magd sowie der Fremdling Atem schöpfe" (Ex. 23, 12), dabei ganz in Vergessenheit geriet und das Sabbatgesetz zu einer unerträglichen Last wurde und zu einer richtigen Falle für jeden, der die unzähligen Vorschriften nicht genau im Kopfe hatte. In den 24 Kapiteln

des Traktates „Schabbath" finden sich diese Vorschriften kunterbunt durcheinander. Es war schon die Rede davon im Band XI 1, S. 168 ff. und 170 ff. Es mag aber nicht unangebracht sein, noch einiges nachzutragen, das sich auf diesen besonderen Fall (Joh. 5) bezieht, damit der Leser sich recht klar darüber sein könne, mit was für Leuten Jesus es zu tun hatte. Feiert doch die rabbinische Spitzfindigkeit in der Kunst, ursprünglich religiös-ethisch begründete Gebote in rein juristische Vorschriften einer entarteten Rechtsauffassung umzuwandeln (vgl. Band XI 1, S. 57 ff. über die „Gerechtigkeit der Pharisäer), in diesem Traktate des Talmud noch größere Triumphe als in dem oben erwähnten über das Laubhüttenfest. Besonders zu schaffen machte den Schriftgelehrten der Begriff des „Tragens von Lasten am Sabbat". Das war nach Jer. 17, 21 ff. Gott besonders mißfällig. Freilich lehrt auch der Zusammenhang bei Jeremias, daß das wirkliche Lasttragen gemeint sei, das ebensosehr die öffentliche Sabbatruhe stört, als es den einzelnen daran hindert, an diesem Tage einmal „Atem zu schöpfen". Wer aber sich an die Vorschriften der Schriftgelehrten halten wollte, der mußte ganz außer Atem kommen vor spitzfindigen Unterscheidungen und Gewissensbedenken. Weil bei Jeremias die Rede ist vom Heraus- und Hereintragen von Lasten, ist zunächst sehr wichtig die Unterscheidung von vier verschiedenen Arten von Räumlichkeiten, zwischen denen ein Hin- und Hertragen verboten ist. 1. Privates Gebiet als solches, das durch eine Mauer von mindestens 10 Handbreiten Höhe und 4 Handbreiten Breite (oder durch einen entsprechenden Graben) abgeschlossen ist. 2. Öffentliches Gebiet sind z. B. Plätze oder Straßen von wenigstens 16 Ellen Breite. Es ist verboten, von dem einen dieser Gebiete in das andere zu tragen. Nun gibt es aber auch noch 3. Zwittergebiete, die sowohl Merkmale des ersten als auch des zweiten Gebietes an sich tragen. Dazu gehören z. B. in Privatbesitz befindliche Grundstücke, die aber nicht umfriedet sind, wie Felder, Wiesen, vorspringende Dächer usw., oder Orte, die sich zwar nicht in Privatbesitz befinden, aber doch auch nicht dem öffentlichen Verkehr zu dienen pflegen, z. B. eine Sackgasse, Wasserläufe usw. Es ist verboten, aus solchen Zwittergebieten, sei es in privates oder in öffentliches Gebiet, zu tragen oder umgekehrt. Endlich ist zu unterscheiden der „Freiort", von dem aus ein Verkehr sowohl mit privatem als mit öffentlichem Gebiet erlaubt ist. Dazu gehören sonderbare Dinge: z. B. eine Erhöhung von mindestens 3 Handbreiten Höhe und weniger als 4 Handbreiten Breite (bzw. eine entsprechende große Vertiefung), ferner der Luftraum 10 Handbreiten hoch über öffentlichem Gebiet. Was ist nun eine solche verbotene Last? Oder welche Quantitäten einer Sache gehören dazu, daß das Tragen von einem Bereich in den andern am Sabbat verboten ist? Darüber enthält der bezeichnete Traktat bis ins einzelne gehende Bestimmungen. Zum Beispiel: „Wenn jemand soviel Stroh hinausträgt, wie eine Kuh im Maul hält, soviel Gräser, wie ein Böckchen im Maul hält, soviel Knoblauch- und Zwiebelblätter, wie eine getrocknete Feige groß ist, soviel Milch, wie zu einem Schlucke genügt,

soviel Honig, um ihn auf eine Wunde zu legen, soviel Bast, um damit einem Kinde das Maß zu einem Schuh zu nehmen, soviel Papier, um darauf einen Zollzettel zu schreiben, soviel Tinte, um damit zwei Buchstaben zu schreiben, soviel Kalk, um den Finger eines kleinen Mädchens zu bestreichen" usw. usw. Da hätte ja so ungefähr das Leben stillstehen müssen am Sabbat, hätte nicht dasselbe pharisäische Gesetz auch allerhand Fingerzeige gegeben, auf welche Weise man diese Vorschriften ganz legal umgehen kann. Der auf den Traktat Schabbath folgende Traktat Erubin (= „Vermischungen") gibt – man muß gestehen, mit außerordentlichem Scharfsinn – an, wie man diese verschiedenen Gebiete ideell „vermischen" kann, so daß also auf ganz gesetzmäßige Weise das Verbot des Hinübertragens in ein anderes Gebiet nicht zutrifft. Auch der Traktat Schabbath selbst enthält schon einige solche Anweisungen. Wenn z. B. mehrere Familienwohnungen um einen gemeinsamen Hof liegen, dann können sie ihre getrennten Privatbereiche dadurch „vermischen", daß sie in einer der Wohnungen eine aus gemeinsamen Beiträgen gemischte Speise niederlegen. Dadurch wird jene Privatwohnung in gewissem Sinn zu einer allgemeinen Wohnung für jeden, der ja dort seine Speise liegen hat. Demgemäß darf er auch etwas von seiner wirklichen Wohnung in jene hinübertragen und umgekehrt. Ein anderes Hilfsmittel: Ein Armer steht draußen vor dem Hause, also im öffentlichen Gebiet, und der Hausherr steht drinnen, also im Privatgebiet. Der Arme streckt seine Hand hinein, und der Hausherr nimmt etwas aus dieser Hand, oder er legt etwas hinein, und der Arme nimmt es hinaus, so sind beide straffrei. Denn das Ein- und Ausführen ist nicht von einer, sondern von zwei Personen bewerkstelligt worden. Ebenso sind sie straffrei, wenn der Hausherr die Hand hinausstreckt und der Arme nimmt etwas aus dieser Hand, oder er legt etwas hinein und der Hausherr nimmt es ins Haus. Hätte aber der Hausherr seine Hand hinausgestreckt und es selber in die Hand des Armen gelegt, wäre er strafbar, denn in diesem Falle hätte er etwas hinausgeschafft usw. Oder: „Wer etwas mit seiner rechten oder seiner linken Hand hinausträgt, ist schuldig. Wer aber etwas hinausträgt auf der Rückseite seiner Hand, mit einem Fuß, seinem Munde oder mit seinem Ellenbogen, an seinem Ohr oder in seinem Haar usw., der ist straffrei, weil er nicht hinausträgt, wie man gewöhnlich hinausträgt."

Von Leuten solcher Geistesrichtung war also nichts anderes zu erwarten als der dem Geheilten erteilte schroffe Verweis. Dieser jedoch, offenbar ein einfacher Mann, der weder juristisch noch theologisch, sondern nur natürlich dachte, hielt es für selbstverständlich, daß der, der sogar den Krankheiten ge-
11 bieten konnte, auch Autorität genug besitze, um ihm das Tragen des Bettes zu erlauben. In dem Sinne antwortete er den Herren und dachte wiederum nicht daran, daß er damit in den Augen der Gesetzesgelehrten eine doppelte Anklage gegen seinen Wohltäter erhob: Also hat dieser nicht nur zur Sabbatverletzung
12 aufgefordert, sondern durch seine Heiltätigkeit den Sabbat auch selbst verletzt.

13 „Wer ist es?" Diese Frage kann der Mann aus dem schon besprochenen Grunde nicht beantworten.

14 Das „Hierauf" in Vers 14 heißt im Griechischen **metá tauta** (siehe oben S. 147). Es will also sagen, daß die Ereignisse nicht Schlag auf Schlag folgten. Sondern nach einer größeren Zwischenpause, in der noch dieses und jenes geschah, traf Jesus den Mann wieder, und zwar auch nicht mehr bei dem Teiche, sondern im Tempel, wohin sich der Mann vielleicht zum Abendgottesdienste begeben hatte. Offenbar allein, unter vier Augen, stellt ihn Jesus — der Mann hätte ihn, scheint es, von selber gar nicht bemerkt —, um ihm noch eine ernste Mahnung zu geben. Da Jesus durchaus nicht die Volksmeinung teilt, alle Krankheiten seien eine direkte Strafe für eine Sünde (vgl. 9, 2 und 3), ergibt sich, daß in diesem Falle der Mann seine schwere Krankheit tatsächlich sich selbst zugezogen hatte. Das ist recht bezeichnend für Jesu ganze Art: Zunächst hat er den armen, an seiner Wiedergesundung schon ganz verzweifelten Menschen nur geheilt, ohne die leiseste Andeutung zu machen über seinen Seelenzustand. Erst nachher, aber wie bei zufälliger Gelegenheit, spricht er mit ernsten Worten auch davon. Ein Beispiel menschlichen und besonders seelsorgerlichen Taktes! Der Mann hat nichts Eiligeres zu tun, als den Behörden zu melden, daß Jesus es gewesen sei, der ihn gesund gemacht habe. Natürlich hatte er keine böse Absicht dabei. Freilich war auch offenbar Klugheit nicht seine hervorragende Eigenschaft. So wollte er nur möglichst schnell sich selbst von der Anklage auf Sabbatschändung befreien, indem er es für selbstverständlich hielt, daß die Vertreter der Behörde sich mit der Autorität Jesu begnügten. Darin hatte er sich allerdings gründlich getäuscht. Jetzt wurde vielmehr Jesus der Angeklagte. „Sie verfolgten ihn, weil er dieses am Sabbat **tat**." In dem griechischen Tempus des Zeitwortes (Imperfekt) liegt mehr ausgesprochen als nur: „weil er in diesem einen Falle tatsächlich so gehandelt hatte". Daß er überhaupt so etwas **tat** bzw. **tun konnte** am Sabbat, charakterisiert ihn in den Augen der jüdischen Gesetzeshüter. Der Evangelist fährt unvermittelt weiter: „Der aber (Jesus) antwortete ihnen" (so wörtlich). Obwohl antworten oft soviel ist wie „das Wort ergreifen", will es an dieser Stelle doch wohl sagen, daß Jesus zwar nicht direkt von den Juden zur Rede gestellt, doch aus ihrem ganzen Verhalten ihre feindseligen Absichten merkte und deshalb seinerseits ihnen das Folgende entgegenhielt. Seine Rede lautet wörtlich: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke." Der heilige Chrysostomus macht in sehr feiner Weise auf den Unterschied in der Verteidigung Jesu aufmerksam, wenn es sich um eine scheinbare Sabbatverletzung seiner Jünger handelte, und wenn er, wie hier, persönlich deswegen angeklagt wird. Dort habe er die Jünger verteidigt durch Hinweis auf das Beispiel heiliger Menschen des Alten Testamentes, die ähnlich gehandelt hätten (Matth. 12, 1 ff.); hier berufe er sich direkt auf das Beispiel Gottes. Das Gebot der Sabbatruhe wird schon im Gesetze des Moses begründet mit der Ruhe Gottes am siebten Tage nach Erschaffung der

Welt (Ex. 20, 11). Wie Gott am siebten Tage „von allen seinen Werken ruhte" (Gen. 2, 2), so darf auch der Mensch an diesem Tage „keinerlei Geschäft" verrichten. Dem bzw. den daraus von den Juden gezogenen Folgerungen hält Jesus entgegen: Mein Vater wirkt bis jetzt. „Bis jetzt" hat natürlich nicht den Sinn: „bis jetzt und nicht weiter", sondern im Gegenteil: „bis jetzt und so fort" = „immer noch weiter". Jesus will also sagen: Gott hat mit Beendigung des Schöpfungswerkes nicht alle Tätigkeit eingestellt. Wenn er auch nichts Neues mehr erschafft, so wirkt er doch immer weiter durch Erhaltung und Regierung der Welt. Natürlich spricht Jesus hier nicht in philosophisch-theologischer Sprache über die Akte Gottes als solche, sondern er redet in menschlicher Weise über deren Auswirkungen in der Welt. Aus diesem Weiterwirken Gottes trotz des göttlichen Sabbats (Gen. 2, 2 und 3) folgert Jesus auch für sich das Recht, am Sabbat zu wirken. Nun macht aber der heilige Chrysostomus in seinem Kommentar zu dieser Stelle eine sehr zutreffende Bemerkung: Wenn ein Beamter etwa seine Übertretung eines kaiserlichen Gesetzes damit rechtfertigen wollte, daß der Kaiser das Gesetz ja selbst nicht beobachtet, so würde diese Entschuldigung nur zu einer noch schwereren Anklage gegen ihn werden. Denn Würde und Recht eines Kaisers und eines Beamten sind doch grundverschieden. Wenn also Christus aus dem Wirken Gottes am Sabbat die Folgerung zieht, daß auch ihm ein Wirken am Sabbat erlaubt sei, so verrät er damit, daß er für sich das gleiche Recht beansprucht wie Gott. Das kann er aber nur, wenn er sich bewußt ist, die gleiche Würde, d. h. die gleiche Natur zu besitzen wie Gott. Deshalb sagt er auch bezeichnenderweise nicht: „Unser Vater wirkt immer noch weiter." So müßte er doch sagen, wenn manche Neuere recht hätten mit der Behauptung, Christus beanspruche mit diesen Worten kein Sonderrecht für sich, sondern wolle nur zeigen, daß für alle Menschen, also auch für ihn, das Sabbatgebot anders auszulegen sei. Er sagt jedoch nicht „unser Vater", sondern „mein Vater". Weil Gott *sein* Vater in besonderer Weise ist, anders als er der Vater der übrigen Menschen genannt werden kann, deshalb hat Jesus auch besondere Rechte, die den Rechten seines Vaters gleich sind. So haben auch seine unmittelbaren Zuhörer, die Juden, diesen Satz verstanden. Deshalb erheben sie gegen ihn außer dem Vorwurf der Sabbatschändung auch noch den der Gotteslästerung: er mache sich Gott gleich, dadurch daß er Gott seinen eigenen Vater nenne. Das nämlich ist die Bedeutung des griechischen Wortes idios = dem einzelnen angehörig im Gegensatz zur Gemeinschaft oder zu anderen. (Vgl. oben S. 31.) Wenn es auch wahr ist, daß dieses Wort sowohl in der Septuaginta als auch im Neuen Testament oft nur ein gewöhnliches Personalpronomen vertritt („sein Acker" ohne jede Betonung), so ist doch sonnenklar, daß es hier in eigentlicher Bedeutung steht, da der ganze Vers 18 ja sonst gar keinen Sinn hätte. Denn der allgemeine Gedanke, daß Gott der Vater aller Israeliten ist (vgl. 8, 41), ist sowohl im Alten Testament als auch in der sonstigen jüdischen Literatur so häufig ausgesprochen, daß sie ihm

daraus keinen Vorwurf gemacht hätten, auch nicht, wenn er statt des gebräuchlichen „unser Vater" den weniger vorkommenden Singular „mein Vater" (Sir. 23, 1 4; vgl. 51, 10) in diesem allgemeinen Sinne angewendet hätte. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, daß die Juden diese Worte Jesu schon in ihrer ganzen trinitarischen Bedeutung verstanden haben.

Wenn man nun zu der folgenden Rede Jesu die Exegese studiert, angefangen von den Vätern bis in die neueste Zeit, dann kommt man sich alsbald vor wie in einem Labyrinth von Erklärungen und Auffassungen, aus dem kein Ausweg mehr zu finden ist. Die einen z. B. erklären einen Vers von der geistigen Auferstehung der geistig Toten, während nach anderen in demselben Vers von der leiblichen Auferstehung beim Jüngsten Gericht die Rede ist, wieder nach anderen nicht von dieser, sondern von den Totenerweckungen Jesu während seines irdischen Lebens. Und alle wissen gute Gründe anzuführen für ihre jeweilige Auffassung und auf die Einwände ihrer Gegner treffend zu antworten. Das gilt schon von den großen Erklärern des Altertums, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Augustinus, Theophylakt u. a., die stets an den entscheidenden Punkten auseinandergehen. Dasselbe ist der Fall bezüglich der Aussagen, die Jesus über sich selber macht. Während er nach den einen von sich als Mensch redet in diesem oder jenem Satze, sehen die andern in demselben Satze eine Aussage über seine Gottheit, und besonders die Väter entwickeln daraus die tiefsten theologischen Lehren. Das hat seinen Grund keineswegs in der Voreingenommenheit des betreffenden Erklärers für irgend eine Auffassung, sondern in der Sprache des Evangelisten selbst. Es ist schon einmal darauf hingewiesen worden, wie sehr der heilige Johannes es liebt, seine Worte in einen Schimmer des Geheimnisvollen zu hüllen, so daß keine Übersetzung und Erklärung imstande ist, ihren Inhalt ganz wiederzugeben (vgl. S. 19). Gewiß haben wir an dieser Stelle eine Rede Jesu und nicht eigentlich des Evangelisten. Aber diese Rede Jesu ist eben doch mitgeteilt in der Redaktion des heiligen Johannes. Denn Jesus hat selbstverständlich viel länger und ausführlicher gesprochen. Freilich hat diese Eigentümlichkeit der johanneischen Sprache auch selber wieder ihren Grund in dem Inhalt dessen, was Jesus selbst gesagt hat und was der Evangelist berichtet. Schließlich und letztlich liegt es an den von Christus geoffenbarten Wahrheiten, die so tief sind in ihrer Wurzel und so mannigfaltig in ihren Ausstrahlungen, daß sie sich nicht in ein einziges Wort fassen lassen wollen, und daß die einzelnen Worte einer mannigfaltigen Auffassung fähig sind. Zum Beispiel die von Jesus in seinem irdischen Leben vollbrachten Erweckungen einzelner Toten, die Auferweckung aller Toten am Jüngsten Gericht, die übernatürliche Belebung der geistig Toten, d. h. der Sünder, durch die heiligmachende Gnade und deren dadurch erfolgte Instandsetzung, einmal am Leben Gottes in der seligen Anschauung Gottes teilzunehmen, das alles sind nur verschiedene Akte der einzigen großen Lebensspendung, zu der Christus fähig ist infolge der ihm vom Vater geschenkten göttlichen Lebens-

fülle, die ebensowenig in *einen* Begriff gefaßt werden kann wie das göttliche Leben selbst. So notwendig es daher auch ist für den Kommentator, herauszufinden, welches der *nächste* dem Zusammenhang seiner Rede entsprechende Sinn der Worte Jesu ist, und so notwendig es zum Verständnis der Lektüre für den Leser gehört, daß er diesen Sinn im Zusammenhang begriffen habe, so ist doch dem, der diese Forderung erfüllt hat, der Rat zu geben: Leg nach Beendigung des Studiums dein gelehrtes Wissen wieder beiseite und lies einfach die Worte, wie sie dastehen. Dann werden sie zur Musik. Denn der Musik ist es eigen, das Unaussprechbare ausdrücken zu können, das weder der Philosoph zu definieren noch der Dichter in Worte zu kleiden vermag.

Besonders schwierig sind die Sätze, in denen Christus Aussagen über sich selber macht. Da ist tatsächlich oft nicht zu unterscheiden, ob er von seiner Gottheit redet oder von sich als Mensch. Das kommt daher, daß Christus Gott und Mensch zugleich ist. Aber nicht so, wie Nestorius einst gemeint hat, als ob mit den beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, auch zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, in ihm vereinigt seien. Vielmehr hat die göttliche Person seine menschliche Natur im ersten Augenblick, da dieselbe erschaffen wurde, zugleich auch an sich genommen, so daß sie also sich gar nicht zu einer eigenen menschlichen Person entfalten konnte. Das ist nicht so zu verstehen, als ob infolgedessen seiner menschlichen Natur etwas fehle, er also eine sozusagen nur verstümmelte menschliche Natur besäße. Denn das Personsein ist ja nicht eine neue physische Realität, die zu der individuellen vernünftigen Natur hinzukommt, sondern jede individuelle vernünftige Natur ist dadurch, daß sie für sich existiert, ganz von selbst Person. Da aber die menschliche Natur Christi keinen Augenblick als solche für sich existiert hat, sondern sofort in die Person des Logos hinaufgenommen wurde, ist sie nicht nur um nichts beraubt worden, sondern hat dadurch eine Erhöhung erfahren, die sie über alles sonstige Geschaffene unendlich hinausrückte. Würde, was freilich unmöglich ist, die göttliche Person die angenommene menschliche Natur wieder ablegen, so wäre dieselbe im gleichen Augenblick eine menschliche Person, ohne dadurch eine neue physische Realität zu erwerben. Diese Aufnahme der menschlichen Natur Christi in die göttliche Person, die selbstverständlich zu den undurchdringlichen Geheimnissen des Glaubens gehört, hat nun für die menschliche Natur Jesu die bedeutendsten Folgen. Nicht nur, daß alles, was Jesus mit seiner menschlichen Natur tut und leidet, unmittelbar von der zweiten Person der allerheiligsten Dreieinigkeit auszusagen ist (vgl. oben), sondern diese Folgen erstrecken sich bis ins Innere der Menschennatur Christi hinein. So z. B. besitzt diese Natur außer der Fülle der heiligmachenden Gnade, die ihrem Wesen nach immer etwas Akzidentelles, d. h. etwas zu der Substanz der Seele Hinzukommendes ist, die wesentliche substantiale Heiligkeit und Unsündlichkeit. Ferner eignet ihr außer dem vollkommenen Wissen (Anschauung Gottes) zwar nicht die Allmacht, die ja als göttliche Eigenschaft keiner geschöpflichen Natur, also auch nicht der menschlichen Natur Christi,

mitgeteilt werden kann, aber doch eine über alle Vorstellungen hinausgehende Macht im ganzen Bereich dessen, was zu seinem Erlöserberuf gehört, z. B. Totenerweckung und andere physische Wunderwirkungen, ferner im Gebiete des moralischen Lebens: Sündenvergebung, Heiligung usw. Da nun all dieses dem Menschen Christus nur zuteil geworden ist infolge der Aufnahme seiner menschlichen Natur in die göttliche Person, also schließlich und letztlich infolge ihrer innigen Vereinigung mit der göttlichen Natur selbst, so kann Jesus gar nicht von sich als diesem Menschen, der er ist, reden, ohne Hinblick auf seine göttliche Natur.

Da nun Jesus vor den Juden als Mensch steht, dem man äußerlich nichts anderes ansieht als eben dieses sein Menschsein, und da es wenigstens in einigen Sätzen seiner Rede ganz deutlich zu Tage tritt, daß sie nur seiner Menschheit und nicht seiner Gottheit gelten (vgl. Vers 27, auch Vers 20), so ist von vornherein anzunehmen, daß er auch in der ganzen übrigen Rede zunächst von sich als Mensch spricht. Freilich nicht von seiner menschlichen Natur als solcher, sondern von dem Menschen, der er ist, nämlich dem Gottmenschen. Tatsächlich läßt sich auch die ganze Rede auf diese Weise einheitlich in fortlaufendem Gedankengang erklären, während die abwechselnde Unterscheidung von Aussagen über seine göttliche Natur und anderen über seine menschliche Natur eine gewisse Verworrenheit in sie hineinträgt.

Jesus hat also gegenüber dem Vorwurf der Juden, er habe den Sabbat verletzt, für sich dasselbe Recht zu wirken in Anspruch genommen wie sein Vater, wobei er klar durchblicken ließ, daß er dem Vater an Würde und
18 Wesen gleich ist. Und die Juden hatten das auch richtig verstanden. Gerade deshalb trachteten sie noch mehr danach, ihn zu töten, weil nach ihrer Ansicht zur Sabbatschändung nun auch noch die Gotteslästerung hinzugetreten war. Wenn sie das auch nicht direkt ihm gegenüber aussprechen, so merkt es Jesus
19 doch ihrem ganzen Verhalten an. Deshalb „antwortete" er ihnen, indem er seine zuerst ausgesprochene Behauptung näher erklärt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn kann nichts von sich aus tun, außer was er den Vater tun sieht. Denn was jener tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise." Was heißt das „etwas von sich aus tun"? Dieser Ausdruck, der bei Johannes häufig, sonst aber nur einmal im Neuen Testament vorkommt, kann heißen: „aus eigener Kraft" (Joh. 15, 4ff.; 2 Kor. 3, 5) oder „aus eigenem Wissen" (Joh. 11, 51) oder ganz allgemein „aus eigener Initiative" (Joh. 18, 34). In diesem letzteren mehr allgemeinen Sinne, in dem zugleich ein Gegensatz gegen eine andere Autorität ausgesprochen ist, gebraucht Jesus den Ausdruck gern, wenn er von seinem Handeln im Verhältnis zum Vater redet (Joh. 5, 30; 7, 17 18 28; 8, 28 42; 14, 10; 16, 13). Während also Jesus vorhin nur einfach gesagt hat, er wirke, wie auch sein Vater wirke, behauptet er jetzt die Unmöglichkeit eines anderen Wirkens für sich. Noch deutlicher als bei einer späteren Gelegenheit, wo er nur versichert, daß er tatsächlich nichts von sich aus tue (8, 28), erklärt er hier: „Der Sohn kann gar nichts von

sich aus tun, außer was er den Vater tun sieht." Man möchte das nun zunächst von einer bloß moralischen Unmöglichkeit verstehen und die beiden Aussagen von Vers 19 auf den in Frage stehenden Punkt, nämlich das Wirken Jesu am Sabbat, beschränken. Jesus würde also lediglich versichern: Ich fühle mich mit Gott, meinem Vater, so sehr dem Willen nach verbunden, daß es mir unmöglich ist, anders zu handeln als er. Würde ich nicht sehen, daß Gott auch am Sabbat wirkt, so brächte ich es nicht über mich, am Sabbat zu heilen. Da ich aber im Gegenteil sehe, daß mein Vater auch am Sabbat Gutes tut, so mache ich es genau ebenso (so wäre in diesem Falle das griechische homoios zu übersetzen). Aber abgesehen davon, daß das eine recht mangelhafte Verteidigung wäre, der man sofort das entgegenhalten könnte, worauf oben bei Vers 17 der heilige Chrysostomus aufmerksam gemacht hat, erweist sich aus dem Zusammenhang, daß diese Auffassung von einer bloßen moralischen Unfähigkeit nicht genügt. Denn das, „was er den Vater tun sieht", wird nachher (Vers 20) wieder aufgenommen durch das „Zeigen" vonseiten des Vaters. Der Vater zeigt dem Sohn seine Werke, und entsprechend dem, was er da sieht, handelt der Sohn. Nun aber „zeigt" der Vater dem Sohne Wunderwerke, ja sogar Totenerweckungen. Die jedoch kann man nicht bloß einem anderen „absehen" und danach sich in seinem eigenen Handeln richten. Sondern dazu bedarf es erst der Verleihung einer entsprechenden Macht. In dem „Zeigen" des Vaters liegt also eine physische Machtverleihung, und das „Sehen" des Sohnes bedeutet den Empfang einer solchen Macht. Also handelt es sich auch bei dem „Können" um ein physisches Können bzw. Nichtkönnen. Es ist also dem Sohne physisch unmöglich, anders zu handeln, als er den Vater handeln sieht. Das ist eine überraschende Behauptung Jesu. Jeder Sohn, auch der gehorsamste, kann doch anders handeln, als es dem Willen des Vaters entspricht. Ja selbst jedes Geschöpf kann trotz seiner durchgehenden Abhängigkeit vom Schöpfer anders handeln, als Gott will, d. h. es kann sündigen. Das kommt daher, daß es eine eigene, von der göttlichen unterschiedene Natur besitzt. Wenn für den Sohn Gottes eine physische Unmöglichkeit besteht, anders zu handeln als der Vater, so kann das nur darin seinen Grund haben, daß er die gleiche physische Natur besitzt wie der Vater, d. h. also: Christus ist der Sohn Gottes nicht in irgend einem übertragenen, sondern in metaphysischem Sinne. Was der erste Satz von Vers 19 negativ ausgesprochen hat, bestätigt der zweite in positiver Aussage: Was jener (der Vater) tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise. So ist also das homoios zu übersetzen. Da er die gleiche göttliche Natur besitzt, wirkt er auch genau in der gleichen Weise wie der Vater, mit derselben göttlichen Autorität, Macht usw. Demnach scheinen die beiden Aussagen des Verses 19 sich also doch ausschließlich auf die göttliche Natur Christi zu beziehen, wie die katholischen Erklärer auch gewöhnlich annehmen. Die Worte „was er den Vater tun sieht" bezögen sich also darauf, daß der ewige Sohn Gottes sein Wirken vom Vater empfangen hat. Sie liefen also im letzten Grunde

auf die ewige Zeugung des Sohnes innerhalb der allerheiligsten Dreieinigkeit hinaus. Und das, was der Sohn in gleicher Weise tut wie der Vater, wären also die großen Werke Gottes, wie die Schöpfung usw. Aber dagegen sprechen zwei Gründe: 1. Das „Sehen" des Sohnes hat seine aktive Parallele im „Zeigen" vonseiten des Vaters im Vers 20. Es ist also auch im gleichen Sinne aufzufassen. 2. Die Werke, die der Sohn dem Vater absieht in Vers 19, sind offenbar dieselben Werke, die der Vater ihm zeigt in Vers 20. Nun aber bezeichnet das „Zeigen" nicht einen Akt des Vaters innerhalb der allerheiligsten Dreieinigkeit, sondern eine Verleihung an den Gottmenschen, wie gleich dargetan werden wird. Ebenso handelt es sich in Vers 20 nur um Werke, die der Gottmensch verrichtet. Also beziehen sich auch die Worte „was er den Vater tun sieht" auf den Gottmenschen. Jesus spricht also auch im 19. Vers von sich als dem Gottmenschen, freilich in der Weise, daß er den eigentlichen Grund seines gottmenschlichen Tuns aufdeckt, nämlich seine göttliche Natur, in deren Person seine menschliche Natur hinaufgehoben ist.

Das ist nun allerdings für seine Zuhörer schwer zu verstehen, und sie könnten ihn fragen: Woher ist dir, diesem Menschen, der vor uns steht, solch eine göttliche Macht zuteil geworden? Diese Frage beantwortet Jesus im fol-
20 genden Vers: „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut; und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, so daß ihr euch wundert." Manche Ausleger verstehen auch diesen Vers, dem heiligen Cyrill und Augustinus folgend, von einer Mitteilung des Vaters an den ewigen Sohn innerhalb der allerheiligsten Dreieinigkeit, wofür ja auch das Wörtchen „alles" zu sprechen scheint. Aber das ist unmöglich. Denn als der Grund des Zeigens wird die Liebe des Vaters zum Sohne genannt. Nun aber ist nicht die Liebe des Vaters zur zweiten Person Gottes die Ursache der Wesensmitteilung an diese, sondern die ewige Zeugung. Wohl aber kann die Liebe des Vaters zu dem Gottmenschen, der stets den Willen seines Vaters vollbringt, als der Grund genannt werden für die fortgesetzten Liebeserweise, womit der Vater den Sohn überhäuft. Ferner sagt Christus, der Vater
21 werde ihm noch staunenswertere Dinge zeigen als bisher, womit er die Totenerweckungen meint (vgl. Vers 21). Die Totenerweckungen sind aber nicht staunenswerter als die Werke, die der ewige Sohn Gottes zusammen mit dem Vater vollbracht hat, nämlich die Werke der Weltschöpfung. Unter den Werken, die der Vater ihm bisher gezeigt hat, sind also die bisherigen Werke des Gottmenschen zu verstehen, z. B. die eben vollzogene Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken. Das Wörtchen „alles" steht dem nicht im Wege. Denn es gehört auch zu diesen Werken des Gottmenschen im letzten Grunde die ganze Allmacht, wie sie der Vater besitzt und wie sie der göttlichen Natur Christi eigen ist. Was heißt also nun: „Der Vater zeigt dem Sohne alles"? Es ist klar, daß ein bloßes „Zeigen" = Sehenlassen oder Lehren, wie die Arianer es auffaßten, nicht genügt. Denn der, der die größten Wunder gesehen hat, kann sie deshalb noch lange nicht nachmachen. Das griechische

Wort für „zeigen" nimmt zu seiner Grundbedeutung = „sehen lassen" sowohl im profanen als auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch gelegentlich noch verschiedene Begriffsschattierungen hinzu. So kann aus dem „sehen lassen" ein „anweisen" werden (vgl. Apg. 7, 3), weiterhin ein „erfahren lassen" (vgl. Apg. 9, 16), schließlich geradezu ein „herbeiführen" oder „bewerkstelligen", freilich stets mit der Absicht des Sehenlassens verbunden (vgl. Tim. 6, 15). In ähnlichem Sinne ist das Wort auch hier zu verstehen: der Vater bewerkstelligt die Werke des Sohnes, insofern er ihm die Macht dazu verleiht. Deshalb heißt es in derselben Rede statt „er hat ihm die Werke gezeigt" in Vers 36 „er hat sie ihm gegeben". Hier aber ist mit Absicht das Wort „zeigen" gebraucht, weil in dem Geben vonseiten des Vaters zugleich die Anweisung lag, diese Werke zu ihrer Zeit auszuführen und vor den Menschen sehen zu lassen. Fragt man, wann der Vater dem Sohne diese Werke, d. h. die Macht dazu gegeben hat, so kann die Antwort nur lauten: in eben dem Augenblick, in welchem er die „vor Grundlegung der Welt" (vgl. Joh. 17, 24) schon auserwählte individuelle Menschennatur Christi mit der zweiten göttlichen Person vereinigt hat. Das ist der Augenblick der wunderbaren Empfängnis Christi. Wenn aber trotzdem hier das Präsens steht: „er zeigt", nicht „er hat gezeigt", so geschieht das aus dem Gedanken heraus, daß die „Anweisung" zu ihrer Ausführung je und dann an den Sohn ergeht.

Da Jesus noch Werke in Aussicht stellt, die das Staunen der Menschen erregen werden, kann in dem folgenden Vers nicht von der geistigen Totenerweckung der Sünder zum Leben der Gnade die Rede sein. Denn diese ist nach außen hin unsichtbar, kann also kein Staunen erregen. Da ferner den Anwesenden gesagt ist, sie selber würden noch staunen über diese Werke („ihr" betont), so kann auch nicht die Totenerweckung am Jüngsten Tage gemeint sein. Jesus spricht also von den in seinem irdischen Leben vorkommenden Totenerweckungen, deren ja bis jetzt noch keine stattgefunden hatte. Diese werden tatsächlich, wenigstens nach dem Urteil der Menschen, noch größere Wunder sein als die bisherigen Krankenheilungen, selbst als die Heilung des Sohnes des Hofbeamten in Kapharnaum, der bereits dem Tode nahe gewesen war. Wie also der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, was eine wesentlich göttliche Machtbefugnis ist (vgl. Deut. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; Ezech. 37, 1 ff.; Dan. 12, 2), so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Der Ausdruck „welche er will" ist natürlich nicht im Sinne einer Willkür des Sohnes zu verstehen, wodurch ja Christus direkt dem widersprechen würde, was er eben so scharf betont hatte (Vers 19). Außerdem müßte dann im Griechischen der Konjunktiv mit „an" stehen. Der Indikativ „welche er will" entspricht vielmehr den beiden Indikativen in der Aussage über das Totenerwecken vonseiten des Vaters und will sagen: Der Wille des Sohnes besitzt dieselbe lebenspendende Kraft wie der Wille des Vaters. Sobald der Sohn will, leben die Toten. Mehr braucht es nicht dazu. Ebenso wie Gott zu Beginn der Schöpfung bloß seinen Willen zu äußern brauchte: „Es werde",

und die Schöpfung erstand aus dem Nichts. Diese Totenerweckungen Christi sind also etwas wesentlich anderes, als z. B. die Totenerweckungen durch den Elias oder Elisäus, von denen die Heilige Schrift erzählt (1 Kön. 17, 17 ff.; 2 Kön. 4, 18 ff.), wo Gott gelegentlich und ausnahmsweise auf das Gebetswort seines Propheten hin solch ein staunenswertes Wunder hat geschehen lassen. Da Christi Wille dieselbe lebenspendende Kraft besitzt wie sein Vater sie hat, so kann er lebendig machen „wen er will". Damit ist allerdings auch schon indirekt gesagt, obwohl in erster Linie in diesem Vers noch nicht die Rede davon ist, daß der Sohn auch die Macht besitzt, alle Toten am Jüngsten Tage zu erwecken. Diese Macht aber, Tote zu erwecken bzw. Leben zu spenden, gehört wesentlich zusammen mit der Macht, Gericht zu halten. Denn der eigentliche und Hauptzweck des Gerichtes besteht ja nicht in der Verdammung der Übeltäter, sondern darin, die Guten von den Bösen zu scheiden, um ersteren das Leben, und zwar das ewige Leben als Lohn zu erteilen. Wie also nur der erfolgreich Gericht zu halten vermag, der auch die Macht besitzt, Leben zu spenden, so steht konsequenterweise auch dem das Gericht zu, der eben diese Macht besitzt. Es ist somit ganz folgerichtig, daß Christus sich auch diese Macht zuschreibt. Nur fällt es auf, daß er nicht wie bisher sagt, er übe diese Macht zusammen mit dem Vater oder ebenso wie der Vater
22 aus, sondern daß er erklärt, der Vater richte überhaupt nicht mehr, sondern habe die Ausübung dieser Macht ganz dem Sohne übertragen. Der Grund dafür wird erst später angegeben in Vers 27. Im folgenden Verse (23) aber teilt Jesus die Absicht mit, die der Vater hatte, als er diese beiden Vollmachten, Leben zu spenden und Gericht zu halten, dem Sohne übergab. Denn es geht nicht an, mit den meisten Auslegern diese in Vers 23 angegebene Absicht nur auf die Mitteilung der Gerichtsvollmacht zu beziehen, da ja beide Vollmachten viel zu sehr innerlich verbunden, ja dem Wesen nach eins sind.
23 „Damit alle den Sohn ehren geradeso wie sie den Vater ehren." Nun könnte man ja allerdings versucht sein, das griechische kathós nicht mit „geradeso wie", d. h. also in der gleichen Quantität und Qualität, zu übersetzen, sondern es in dem im Neuen Testament wiederholt vorkommenden begründenden Sinne „da ja" zu nehmen. Für diese arianische und nestorianische Auffassung, die dem Sohne dieselbe Anbetung, wie sie dem Vater gebührt, verweigert, scheint sogar der folgende Satz zu sprechen: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Wer dem Gesandten eines Königs die ihm als Gesandten gebührende Ehre versagt, beleidigt dadurch indirekt den König selbst. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß der Gesandte selber für seine Person dieselbe königliche Würde besitzt wie sein Herr. Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung ist jedoch leicht einzusehen. Christus leitet ja seinen persönlichen Anspruch auf die gleiche Ehrung wie der Vater gerade von der Tatsache ab, daß er von diesem die Macht, Leben zu spenden und Gericht zu halten, empfangen habe. Das ist aber eine spezifisch göttliche Macht, die somit nur der zu eigen haben kann, der göttliches Wesen besitzt. Also gebührt

dem wesensgleichen Sohne Gottes, d. h. dem Gottmenschen dieselbe Anbetung wie Gott dem Vater. Dieses von der Kirche wiederholt ausgesprochene Dogma hat also in dem besprochenen Verse seine biblische Bestätigung.

Nun wollen freilich die Juden, an die Jesu Rede gerichtet ist, „den Vater ehren". Das heißt sie sind überzeugt, daß sie ihm die seinem göttlichen Wesen entsprechende Anbetung zuteil werden lassen. Dem Sohne aber, also Christus, dieselbe Anbetung zu erweisen, eine solche Forderung kommt ihnen als gotteslästerlich vor. Deshalb wiederholt Christus dieselbe Forderung in noch schärferer Weise, indem er darauf hinweist, daß beides sich überhaupt nicht trennen läßt: „Wer den Sohn nicht ebenso ehrt wie den Vater — so ist, wie schon Euthymius ganz richtig aufmerksam macht, der erste Teil des Satzes entsprechend dem vorhergehenden Satz aufzufassen —, der ehrt auch den Vater nicht in der dem Vater gebührenden Weise." Aber wie ist das zu verstehen? Dazu muß man sich klar machen, was die Worte besagen: „der ihn gesandt hat". Worin, d. h. in welchem Akte des Vaters besteht die „Sendung" des Sohnes? Offenbar in nichts anderem, als daß der Vater die Menschwerdung der zweiten Person der allerheiligsten Dreieinigkeit bewirkt hat. Dadurch, daß er seinen ewigen göttlichen Sohn in der Zeit hat eine menschliche Natur annehmen lassen, und in dem Augenblick, wo die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit diese Menschennatur zu sich an- und hinaufgenommen hat, hat der Vater seinen Sohn gesendet. Wer also dem Gottmenschen, der persönlich dieselbe göttliche Natur besitzt wie der Vater, die dieser göttlichen Natur entsprechenden Anbetung verweigert, verweigert sie dadurch auch nicht nur indirekt, wie das im Beispiel des königlichen Gesandten galt, sondern direkt Gott dem Vater selbst. Denn die göttliche Natur ist allen drei Personen der allerheiligsten Dreieinigkeit gemeinsam. Natürlich setzt das voraus, daß der Sohn von dem betreffenden Menschen, der ihm die Anbetung verweigert, auch als Sohn erkannt worden ist. Aber diese Voraussetzung ist selbstverständlich. Sie gilt von der Verehrung Gottes überhaupt: nur wer Gott als Gott erkannt hat, kann ihm die Anbetung erweisen oder versagen. Hier kommt es Christus darauf an, das Wesen des Sohnes klarzumachen. Von den „Zeugnissen", die er dafür besitzt, spricht er im zweiten Teile der Rede (Vers 31 ff.).

24 Schon das doppelte „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch", womit Jesus die Fortsetzung seiner Rede einleitet, macht darauf aufmerksam, daß er einen sehr wichtigen neuen Gedanken bringen will. Nach dem Bisherigen konnte man ja meinen, die lebenspendende Kraft Jesu äußere sich nur in der Auferweckung einiger Verstorbener zu seinen Lebzeiten und dann in der allgemeinen Totenerweckung zum Gerichte. Dem ist aber durchaus nicht so. Die in Aussicht gestellten vereinzelten Totenerweckungen sollen nur „Zeichen" sein, wie die anderen Wunder Jesu. Und das Endgericht ist keineswegs der eigentliche Zweck seiner messianischen Sendung, sondern nur deren aus der Natur der Sache sich ergebenden Folge. Seine eigentliche Aufgabe besteht vielmehr ge-

rade darin, allen Menschen das Leben zu spenden, dessen sie ermangeln. Denn alle sind geistig tot durch die Sünde. Jeder aber, der sein Wort hört und dem glaubt, der ihn gesandt hat, der kommt dadurch in den Besitz dieses Lebens. Jesus hätte auch sagen können — und wir hätten es wohl auch so erwartet —: „und mir glaubt". Aber mit Absicht gebraucht er seinen jüdischen Zuhörern gegenüber die andere Wendung „und dem glaubt, der mich gesandt hat", um ihnen noch einmal das soeben am Schluß von Vers 23 Gesagte einzuschärfen. Auch die Wendung: er *hat* das Leben, statt dem zunächst zu erwartenden „er empfängt es", ist ein verkürzter Ausdruck, da der Evangelist die längere Rede Jesu naturgemäß zusammenziehen mußte. Deshalb kommt es ihm darauf an, zu betonen, daß der Gläubige dieses doch erst nach Vollzug des Gerichtes zu erwartende Leben jetzt schon in sich besitzt. Deshalb „kommt er auch gar nicht mehr ins Gericht". Nicht als ob er von dem allgemeinen Erscheinen aller Menschen zum Letzten Gericht dispensiert wäre. Aber er ist für ihn dem Wesen nach kein Gericht mehr. Denn Untersuchung und Scheidung, worin ja das Wesen des Gerichtes besteht, kommt für den Gläubigen nicht mehr in Frage, da er ja dieses den Guten als Lohn zugedachte Leben längst schon in sich trägt (vgl. zu 3, 18 S. 103 ff.). Für unsere begriffliche Denkweise ergeben sich in der Rede Jesu scheinbar einige Unklarheiten. Denn wir unterscheiden verschiedene Arten des Lebens bzw. des Todes. Zunächst das natürliche Leben, das mit dem leiblichen Tode endigt und — wenn auch in anderer Weise — durch die Auferstehung der Leiber wiederhergestellt wird. Dann das übernatürliche Leben der Seele in der heiligmachenden Gnade. Endlich das verklärte jenseitige Leben in der Anschauung Gottes, an welchem nach dem Letzten Gericht auch die verklärten Leiber der Seligen Anteil nehmen werden. Daher scheinen sich für unsere Betrachtungsweise die Gedanken Jesu zwischen diesen verschiedenen Begriffen hin und her zu bewegen. Allein Jesus macht diese Unterscheidungen eigentlich nicht. Sondern er faßt die verschiedenen Begriffe vom Leben gemäß ihrem inneren Zusammenhang in je zwei Grundbegriffe zusammen, die er bildlich sich als zwei Bereiche, zwei Räume vorstellt, den des Todes und den des Lebens — daher der Ausdruck: „Er ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen." Zu dem einen Bereich gehört die Sünde und alle Folgen derselben (vgl. Gen. 3), die durch den leiblichen Tod hindurch zum ewigen Seelentod der Verdammnis führen. Auf der anderen Seite liegt das Leben, zunächst das der heiligmachenden Gnade, das ja nichts anderes ist als eine Teilnahme am Leben Christi selbst (vgl. Joh. 15, 1 ff.) und das deshalb auch durch den leiblichen Tod weder zerstört noch gehemmt werden kann. Im Gegenteil, nach diesem entfaltet es sich erst völlig zur Fähigkeit der Anschauung Gottes, d. h. der Teilnahme am seligen Leben Gottes selbst, in die nach dem Jüngsten Tage auch der verklärte Leib mit hineingezogen wird. Wer also Christi Wort gläubig in sich aufgenommen hat, der ist bereits aus dem Bereiche des Todes hinübergewandert in den Bereich des Lebens. Für ihn gibt es kein nochmaliges Umziehen, weder beim leiblichen Tod noch beim

Gericht. Denn die verschiedenen, durch unser begriffliches Denken getrennten Formen des Lebens sind ja in Wirklichkeit nur verschiedene Stationen oder Wegstrecken ein und desselben Lebensbereiches bis zur letzten Station der höchsten Vollendung.

Nachdem Jesus in Vers 24 diese seine messianische Haupttätigkeit mehr
25 theoretisch beschrieben hat, macht er im folgenden Vers darauf aufmerksam, daß sie nunmehr auch tatsächlich schon begonnen hat. Jetzt schon hören die geistig Toten, zu denen alle Menschen gehören, die Stimme des Sohnes Gottes, und die darauf hören, d. h. ihr auch Folge leisten, werden leben. So ergibt sich schon aus dem fortschreitenden Gedankengang der Rede, daß Jesus auch hier, wie im vorhergehenden Verse, von der übernatürlichen Belebung der geistig Toten spricht. Gerade dieser Vers nämlich wird von alten und neuen Exegeten in der verschiedensten Weise gedeutet. Während die einen die eben gegebene Erklärung annehmen, beziehen andere den Vers auf die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tage, wieder andere auf die Totenerweckungen Jesu während seines Erdenlebens. Allein die Beziehung auf den Jüngsten Tag ist, abgesehen von anderen Gegengründen, schon ausgeschlossen durch die Behauptung „und jetzt ist sie (die Stunde) da", die sich nur äußerst gezwungen damit in Einklang bringen ließe. Aber auch die Beziehung auf die wunderbaren Totenerweckungen, der schon Cyrill, Chrysostomus, Theophylakt und andere das Wort sprechen, ist nicht annehmbar, so passend auch der Gedanke wäre, den die genannten Väter darin ausgesprochen finden: „Damit ihr glaubt, daß ich die Macht habe, die geistig Toten zu beleben, sollt ihr die Wiederbelebung leiblich Toter mit eigenen Augen sehen." Denn abgesehen davon, daß die Einheitlichkeit des Gedankengangs in der anderen Erklärung besser gewahrt ist, lassen sich auch die in dem Vers gebrauchten Wendungen mit den leiblichen Totenerweckungen nicht gut zusammenbringen. „Die Toten werden hören, und die gehört haben (so wörtlich), werden leben." Damit ist eine Unterscheidung gemacht zwischen denen, die Christi Stimme hören — das sind alle, an die sie ergeht —, und denen, die sie richtig hören bzw. darauf hören und infolgedessen leben werden. Diese bilden also nun einen Teil der ersteren. Das paßt aber weder auf die Totenerweckungen zu Christi Lebzeiten noch auf die allgemeine Totenerweckung am Ende der Zeiten. Denn da werden alle wieder lebendig bzw. sind es geworden, an die Christi Befehlsstimme ergangen ist oder ergehen wird. Denn wenn es sich um Auferweckung leiblich Toter handelt, muß man auch das Wort „sie werden leben" von der leiblichen Wiederbelebung verstehen. Man hilft sich allerdings gegen diesen Einwand durch eine andere Auffassung des Wortes „die gehört haben". Es bezeichne nicht einen Teil derer, die Jesu Lebensberuf vernommen haben, sondern die gleiche Anzahl. Der Sinn sei: Die Toten werden die Stimme hören, und sobald sie dieselbe gehört haben, werden sie auch schon leben. Aber dem steht immerhin der griechische Artikel „die gehört habenden" im Wege, der natürlicherweise in dem anderen Sinne aufzufassen ist. Auch schon das

Wort „sie werden leben" würde zu jener Auffassung nicht recht passen. Da wäre eher zu erwarten: „sie werden auferstehen" oder „sie werden wiederaufleben", während das „sie werden leben", also „dauernd leben", zu sehr dem „er hat ewiges Leben" in dem vorhergehenden Verse entspricht, also auch im gleichen Sinne zu fassen ist. Der gegen diese Auffassung des Verses erhobene Einwand, daß dann das Wort „hören" hintereinander ohne jeden erklärenden Zusatz in ganz verschiedenem Sinne zu nehmen sei: zuerst = „physisch hören oder vernehmen", hierauf = „moralisch hören oder sich zu Herzen nehmen" fällt bei der gewohnten Sprechweise Jesu gar nicht ins Gewicht. Vergleiche Ausdrücke wie „hörend hören sie nicht" (Matth. 13, 13), „wer Ohren hat zu hören, der höre" (Mark. 4, 9 u. a.). Ähnlich also wie an jenen Stellen, so soll auch hier die etwas paradoxe Wendung die Zuhörer zum Nachdenken auffordern und sie mahnend und warnend darauf aufmerksam machen, daß auch für sie die Stunde gekommen ist, wo es zu hören gilt. Erst recht hinfällig ist der andere Einwand, die Wendung „die Stunde kommt" verweise den Inhalt des Verses in die Zukunft, allerdings in die nahe Zukunft („sie ist schon da"), wonach nur von den bevorstehenden Erweckungen leiblich Toter während Jesu Erdenleben die Rede sein könne, da ja geistig Tote schon vor dieser Rede auf ihren Glauben hin das Leben empfangen hätten (z. B. der Hofbeamte von Kapharnaum u. a.). Man darf formelhafte Wendungen nicht auf die Goldwaage legen. Jesus will im Gegensatz zu der bloß theoretischen Erörterung von Vers 24 sagen: Jetzt ist diese Zeit da. Und sie ist auch erst jetzt da für die, die vor ihm stehen, und ist überhaupt jetzt erst so eigentlich da oder am Kommen, da die Haupttätigkeit Jesu ja erst mit dem Fest einsetzt (vgl. oben S. 145 ff.).

Den zuhörenden Juden mußte schon lange die Frage auf der Zunge schweben: „Wie kannst du, da du doch ein Mensch bist, die Fähigkeit besitzen, Leben
26 zu spenden?" Darauf antwortet Jesus in den folgenden zwei Versen: „Denn wie der Vater Leben in sich selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben,
27 Leben in sich selber zu haben; und auch die Vollmacht, Gericht zu halten, hat er ihm gegeben, weil er ein Menschensohn ist." Der erste dieser beiden Sätze (Vers 26) scheint nun allerdings ausschließlich von dem ewigen Gottessohn, also, um in der Sprache der Theologie zu reden, von dem „Verbum increatum" gesagt zu sein. So fassen ihn auch die meisten katholischen Erklärer auf. Freilich durchaus nicht alle. Schon der heilige Cyrill ist dagegen. Diejenigen, die jene Auffassung vertreten, müssen demgemäß Vers 26 und 27 voneinander trennen. Denn in Vers 27 heißt es ja ausdrücklich „weil er ein Menschensohn ist". Allein schon die Wiederholung des Wortes „er hat gegeben" in den beiden Sätzen legt es nahe, daß beides, nämlich „das Leben in sich haben" und „die Vollmacht, Gericht zu halten" dem Sohne in gleicher Weise gegeben ist, somit also auch der erste Satz von dem Gottmenschen spricht. Den Ausschlag gibt jedoch der schon erwähnte innere Grund, daß die Macht, Gericht zu halten, und die Macht, Leben zu spenden, innerlich wesent-

lich zusammengehören, derart, daß die erstere nur eine Folge der zweiten ist. Also gehören die beiden Gewalten auch hier zusammen und bilden demgemäß die beiden Verse 26 und 27 nur eine einzige Aussage. Demnach ist das „weil er ein Menschensohn ist" von Vers 27 auch Begründung zu Vers 26. Also handelt auch dieser Satz von dem Gottmenschen. Aber wie ist er zu verstehen? Was heißt: „Leben in sich selber haben"? Hier muß man wohl unterscheiden zwischen „Leben aus oder durch sich selber haben" und „Leben in sich selber haben". Gott hat sein Leben aus oder durch sich selbst. Denn er ist das „ens a se", d. h. er hat sein Sein nicht anderswoher empfangen, sondern das Sein gehört zu seinem Wesen, ist sogar dessen eigentliche Wurzel. Deshalb ist es auch ewig und unendlich. Dasselbe gilt von allem, was zu Gottes Sein gehört, also auch von seinem Leben. In diesem Sinne kann man natürlich unmöglich von Christus als Mensch sagen: „Der Vater hat ihm gegeben, Leben durch sich selbst zu haben." Aber ebensowenig kann man es von dem „Verbum increatum" sagen. Denn „etwas durch sich selbst haben" und „etwas empfangen haben" sind zwei Gegensätze, die sich logisch ausschließen. Man könnte also höchstens, falls man den Satz vom „Verbum increatum" verstehen wollte, ihn so erklären: Die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit hat genau dasselbe Leben wie der Vater, wenn auch auf andere Weise, nämlich insofern sie es zusammen mit der gleichen göttlichen Natur durch die ewige Zeugung mitgeteilt erhalten hat. Ja es scheint, als verlangten die sich entsprechenden Worte „wie der Vater ... so ... dem Sohne ..." geradezu diese Erklärung: In derselben göttlichen Weise wie der Vater das Leben in sich hat, besitzt es auch der Sohn in sich. Allein das wäre eine unrichtige Auffassung der Beziehungen dieses „wie und so". Nicht die Art und Weise, wie das Leben im Vater und Sohne ist, wird verglichen durch diese beiden Wörtchen und einander gleichgestellt, sondern die Tatsache, daß beide es in sich selbst haben: Der Sohn, d. i. der Gottmensch, ist der einzige Mensch, der Leben nicht aus, aber in sich selbst hat. Darin ist er allein dem Vater gleich, während alle anderen Menschen und Geschöpfe überhaupt nicht Leben in sich selbst haben. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn besteht jedoch darin, daß der Vater dieses Leben durch sich selbst besitzt, während der Sohn es empfangen hat von ihm. Dadurch nämlich, daß bei der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes die menschliche Natur Christi aufs innigste mit der göttlichen Natur des „Verbum increatum" vereinigt wurde, in der Weise, daß die göttliche Person nun auch die Person der menschlichen Natur ist, dadurch ist dem Gottmenschen nicht nur das Leben als unverlierbarer Eigenbesitz zuteil geworden, sondern er hat es zugleich als eine Quelle von solch überfließender Fülle erhalten, daß er davon mitteilen kann, „wem er will", genau wie der Vater. „Und ebenso hat er ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er ein Menschensohn ist." Man darf nicht übersehen, daß Johannes, der sonst stets „der Menschensohn" schreibt bzw. wörtlich: „der Sohn des Menschen", hier beidemal den

Artikel weggelassen und nur geschrieben „ein Sohn eines Menschen". Viele zwar setzen sich über diesen Unterschied hinweg und sehen hier nichts anderes als eine Berufung auf den Danielischen Menschensohn (Dan. 7, 13), dem ja die „Macht und Herrschaft über alle Völker" verliehen werden soll. Die Weglassung des Artikels sei sehr wohl daraus zu erklären, daß „Menschensohn" in diesem Satze Prädikat sei, wo es also im Griechischen keinen Artikel zu haben brauche. Diese Erklärung geht jedoch nicht an. Denn „der Menschensohn" in dem prägnanten Sinne ist etwas Einzigartiges, nicht ein Individuum einer Gattung, wie wenn ich von einem aussage: „er ist König". Also müßte auch im Prädikat der Artikel stehen. Außerdem gehören ja, wie oben dargetan, die beiden Sätze Vers 26 und 27 zusammen, so daß die am Schluß von 27 gegebene Begründung auch auf den Inhalt von 26 zu beziehen ist. Obwohl Jesus, der sich stets als „den Menschensohn" bezeichnet, natürlich auch hier an den Danielischen Menschensohn denkt, muß er also doch eine besondere Absicht damit verbunden haben, wenn er sich an dieser Stelle als „*einen* Menschensohn" bezeichnet. Jesus geht auf den Einwand ein, den man ihm machen könnte: „Wie kannst du als Mensch solche Dinge von dir behaupten?" und gibt die Erklärung: Eben weil ich ein Mensch bin, besitze ich diese Vollmachten, Leben zu spenden und Gericht zu halten, natürlich nicht aus mir selber, sondern der Vater hat sie mir beide *gegeben*. Aber was soll das heißen: er hat sie ihm gegeben, „weil er ein Mensch ist"? Gott gibt doch nicht allen Menschen die Macht, Leben in sich zu haben und Gericht zu halten. Dieser Einwand beruht auf einem gänzlichen Mißverständnis der Begründung „weil er ein Mensch ist". Das Menschsein des Sohnes Gottes war nicht der Grund, der den Vater veranlaßte, ihm diese wunderbaren Gaben zu verleihen. Sondern Jesus will sagen: Weil ich ein Mensch bin, deshalb kann ich sie nicht auf andere Weise besitzen als durch Schenkung vonseiten meines Vaters. Und weiter will er sagen: Es war aber auch notwendig, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, um die Pläne Gottes mit der Menschheit, die darauf hinausgingen, ihr göttliches Leben zu spenden, zu verwirklichen. Man darf nämlich auch hier wieder die Begründung „weil er ein Mensch ist" nicht einseitig mit dem Gerichthalten verbinden, wie manche es tun, und erklären: Der Weltenrichter mußte aus dem Menschengeschlechte genommen werden, weil es der Billigkeit entsprach, daß der Richter und die zu Richtenden derselben Art angehören, und weil der Richter ein für alle Menschen sichtbare Gestalt haben muß. Denn Gott hätte doch, obwohl er in seinem Wesen unsichtbar ist, zum Akte des Weltgerichtes sich in eine sichtbare Erscheinung kleiden können, wie er das im Alten Bunde auch sonst getan hat. Und noch weniger wäre zu befürchten, daß Gott, der Allgerechte, etwa gegen Gerechtigkeit und Billigkeit verstoßen könnte, wenn er als Gott die Menschen richtet. Aber zum Werke der Lebensspendung, d. h. der Erlösung, bedurfte es eines Menschen, der zugleich Gott war. Denn nur ein Mensch konnte leiden und sterben, und nur das Leiden und Sterben eines *Gott*menschen hatte unendlichen Wert. Des-

halb also war es notwendig, daß der Sohn Gottes „ein Menschensohn" wurde. Und weil diesem Menschensohn das ganze Werk der Begnadigung und Lebensspendung anvertraut ist, deshalb hat der Vater ihm auch das ganze damit innerlich zusammenhängende Werk des Richtens abgetreten, so daß der Vater fortan niemand mehr richtet (Vers 22).

Staunenswertes hat Jesus seinen jüdischen Zuhörern gesagt. Aber sie sollen nicht bei fruchtlosem Staunen stehen bleiben. Die Sache ist zu ernst.
28 Es geht auch sie persönlich an. Denn die Stunde wird kommen, wo alle, die in Gräbern sind — nicht nur die paar Toten, die er während seines irdischen Lebens noch auferwecken wird —, seine Stimme hören werden. Und sie werden darauf hören müssen. Es wird nicht mehr von ihrem freien Willen abhängen, ob sie ihr Gehör schenken wollen oder nicht, wie die geistig Toten,
29 an die Jesus sich gegenwärtig wendet (Vers 25). Und sie werden alle heraus müssen aus ihren Gräbern — auch die jetzt Dastehenden werden dazu gehören. Dann wird er sie richten, je nachdem ihr irdisches Streben und Handeln Gott zugewandt oder von Gott, also auch von dem Sohne Gottes, abgewandt war. Und danach wird sich ihr ewiges Schicksal entscheiden. Denn sein Urteil
30 wird ein absolut gerechtes und darum unwiderrufliches sein. Nochmals wiederholt Jesus, daß er ja gar nicht imstande ist, etwas aus sich heraus zu tun, also etwa nach Art anderer Menschen aus persönlicher Gereiztheit ein parteiisches Urteil zu fällen. Ganz wie er es vom Vater, dem allgerechten Gott, hört, wird er richten. Stimmt doch sein Wille mit dem des Vaters in allem überein.

Freilich könnten die Juden, wie sie das bei einer anderen Gelegenheit auch wirklich tun, Jesus entgegenhalten: „Du legst Zeugnis über dich selber ab, dein Zeugnis ist nicht wahr" (8, 13). Dort antwortet ihnen Jesus: „Auch wenn ich über mich Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis wahr. Denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe" (8, 14). Sein Selbstzeugnis, d. h. die Aussagen, die er über sich selbst macht, gehen hervor aus seinem unmittelbaren göttlichen Selbstbewußtsein. Darum müssen sie an sich schon für die Menschen genügen. In der Tat ist ja gerade dieses merkwürdige Selbstbewußtsein Jesu ein schwer lösbares Rätsel, diese einzigartige Tatsache in der Geschichte der ganzen Menschheit, daß da ein Mensch mit völlig gesunden Sinnen, nicht minder hervorragend durch seinen klaren, durchdringenden Verstand als durch seinen bewundernswerten Charakter, vom Anfang seines Lebens an (vgl. Luk. 2, 49) in sich das ruhige, feste Bewußtsein trägt: „Ich bin Gottes eingeborener Sohn." Das ist eine ohne die Voraussetzung seiner wirklichen Gottheit psychologisch so unbegreifliche Tatsache, daß sie allein schon zu deren Beweis genügt. Aber Jesus will hier der Denkweise seiner Zuhörer entgegenkommen. Gilt es doch als allgemein anerkannter Rechtsgrundsatz, was im Talmudtraktat Kethubboth steht: „Nicht ist ein Mensch durch sich selbst (d. h. durch eigenes Zeugnis) beglaubigt." Darum fährt er fort in zugespitzter
31 Sprechweise: „Wenn ich über mich Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis nicht
32 wahr. Aber noch ein anderer zeugt für mich, und ich weiß, daß dessen Zeugnis

wahr ist." Und eben deshalb, weil Jesus weiß, daß das Zeugnis dieses anderen so wahr und durchschlagend ist für jeden, der nicht absichtlich seine Ohren der Wahrheit verschließt, kann er davon Abstand nehmen, sich auf seine eigene innere Gotteserfahrung als Zeugnis zu berufen. Dieser andere ist aber nicht, wie man auf den ersten Blick aus dem Folgenden annehmen möchte, Johannes der Täufer. Denn Jesus stellt ja ausdrücklich dem betonten
33 Satz: „Ihr habt zu Johannes geschickt", seine Erklärung gegenüber, daß er
34 kein Zeugnis von Menschen annehme. Der Zeuge, der ihm das Zeugnis schlechthin ausstellt, ist vielmehr sein Vater selbst (Vers 36 ff.). Die Juden freilich haben seiner Zeit sogar eine offizielle Gesandtschaft zu Johannes geschickt (1, 19 ff.). Und damals hat Johannes auch offen Zeugnis für Jesus abgelegt. Wenn Jesus, obwohl er persönlich kein Menschenzeugnis annimmt, sie trotzdem an dieses Zeugnis des Täufers erinnert, so tut er das nur aus Rücksicht auf ihr Seelenheil, weil der Eindruck, den die gewaltige Persönlichkeit des Täufers machte, noch am ehesten geeignet sein könnte, auch sie zum
35 Glauben zu bekehren. War doch Johannes „die mit hellem Scheine brennende Leuchte", wie es im Buche Jesus Sirach von Elias heißt: „Und Elias stand auf als Prophet, dem Feuer gleich, und sein Wort brannte wie eine Leuchte" (Sir. 48, 1). Aber schon dem Täufer gegenüber hatten die Juden ihre ganze Oberflächlichkeit und ihren schwankenden Charakter bewiesen. Anfangs hatten sie ihre helle Freude und waren begeistert, weil nach langen Jahrhunderten endlich wieder ein Prophet in Israel aufgestanden war, der mit der Donnerstimme des Elias das Gericht ansagte. Als sie aber merkten, daß dessen Gerichtsdrohungen nicht den verhaßten Römern und den anderen Heiden galten, sondern ihnen selbst, da es ihnen nichts nütze, „Kinder Abrahams zu sein" (vgl. Matth. 3, 9), da erlosch diese Begeisterung oder wandelte sich gar in Haß um. Es ging damals dem Täufer, wie es seither vielen eifrigen Seelsorgern gegangen ist und noch gehen wird, die den Leuten nicht nach dem Munde reden, sondern ihre Seelen retten wollen.

Jesus also erklärt, daß er ein ganz anderes Zeugnis besitze, ein viel gewich-
36 tigeres als das des Johannes. Es heißt mit Prägnanz nicht: „Ich habe ein Zeugnis, das größer ist usw., sondern: „das Zeugnis, nämlich mein Zeugnis, das Zeugnis schlechthin, das einzig ist in seiner Art, wie es auch mir allein zusteht". Dieses Zeugnis des Vaters aber besteht in den Werken, die Jesus in der Vollmacht des Vaters verrichtet. Hatte doch schon Nikodemus bekennen müssen: „Keiner kann diese Zeichen wirken, die du wirkst, wenn nicht Gott mit ihm ist" (3, 2). Indes nicht nur indirekt, durch die Werke, legt der
37 Vater Zeugnis für ihn ab. Er hat es auch direkt getan. Zwar haben die Zuhörer Jesu noch nie, wie die Propheten, unmittelbar Gottes Stimme gehört oder seine — zu diesem Zwecke angenommene — Gestalt gesehen. Um so mehr hätten sie auf sein Zeugnis achten müssen, das er in der Heiligen Schrift des Alten Testamentes von dem kommenden Messias abgelegt hat.
38 Aber gerade das haben sie nicht getan. Das in der Heiligen Schrift nieder-

39 gelegte Wort Gottes, das so deutlich für Jesus zeugt, haben sie sich trotz ihres eifrigen Schriftstudiums innerlich nicht angeeignet. Der deutlichste Beweis dafür ist ja gerade, daß sie „nicht an den glauben, den jener gesandt hat". Sie durchforschen allerdings fleißig die Schriften, besonders die Thora, das Gesetz des Moses. Denn sie sind überzeugt, darin ewiges Leben zu finden. Heißt es doch unter anderem im Talmud: „Gott sprach zu David: Lieber ist mir ein Tag, an dem du sitzest und dich mit der Thora beschäftigst, als tausend Brandopfer, die dereinst dein Sohn Salomo vor mir auf dem Altar darbringen wird." Trotzdem ist diese ihre Überzeugung, in der Heiligen Schrift das ewige Leben zu finden bzw. die Art, wie sie dasselbe darin suchen, falsch. „Ihr glaubt, darin Leben zu finden", sagt Jesus mit Betonung. Sie meinen nämlich, im Buchstaben der Schrift sei dieses Leben enthalten, wenn man die Buchstaben des Wortes Gottes in rabbinischer Spitzfindigkeit miteinander vergleiche, um den darin verborgenen kasuistischen Satzungen nachzuspüren, dann habe man das Leben. Aber weder der Buchstabe noch die darin stehenden Satzungen vermögen das Leben zu spenden. Das kann nur der, „der das Leben in sich selber hat". Und gerade von ihm zeugen die heiligen Schriften.
40 Darin besteht deren Wert und in nichts anderem. Aber sie wollen eben nicht zu ihm kommen. Deshalb sind sie trotz eifrigsten Studiums der Heiligen Schrift blind gegen deren Hauptinhalt. Ja, das ist sehr richtig: Wenn der Wille zur Wahrheit fehlt, weil man die sittlichen Forderungen der Wahrheit scheut oder gar haßt, dann dient alles Studium nur dazu, die Wahrheit immer mehr zuzuschütten.

In den Ohren weltlich gesinnter Menschen, die ja andere Leute nur nach sich selbst beurteilen können, klingen die scharfen Worte Jesu gegen die Juden, die „nicht zu ihm kommen wollen", geradeso, als ob der Ehrgeiz seine Triebfeder sei, weil er gerne eine möglichst zahlreiche Anhängerschaft besäße. Gegen
41 eine solche falsche Meinung hat Jesus ein stolzes Wort: „Ehre von Menschen nehme ich nicht an." Das ist ein Wort voll göttlichen Selbstbewußtseins. Kein gewöhnlicher Mensch ist unempfindlich gegenüber der schmeichelnden Liebkosung des Ruhmes. Selbst der edle Ausnahmemensch, für den der Ehrgeiz nicht das Hauptmotiv seines Handelns bildet, nimmt doch den Ruhm, den ihm sein selbstloses Wirken eingebracht hat, gerne als schönsten Lohn in Empfang. Nur Jesus steht himmelhoch über allen andern. So hingebend er auch ist gegen alle ohne Unterschied, groß und klein, arm und reich: er nimmt die Ehre, die man ihm dafür erweisen möchte, nicht einmal an. Das hat er in seinem ganzen Leben bewiesen. Den geheilten Kranken pflegte er zu verbieten, das an ihnen vollbrachte Wunder bekannt zu machen. Wenn das Volk von Begeisterung und Dank gegen ihn überströmt, zieht er sich von ihm zurück oder schickt es fort. Dem von den Toten erweckten Jüngling von Naim und seiner Mutter läßt er nicht einmal Zeit zu danken. So schnell ist er, wie man zwischen den Zeilen lesen kann (Luk. 7, 11 ff.), wieder verschwunden. Es ist eine arge Verkennung des Christentums, wenn man ihm den Vorwurf macht, es raube

den Menschen durch seine Lehre von der Demut das Selbstgefühl und das Bewußtsein ihrer Ehre. Ja gegen eine vielfach geübte und auch in manchen frommen Büchern empfohlene falsche Aszese ist dieser Vorwurf leider berechtigt. Aber das richtige Christentum, das nicht in der Befolgung kleinlicher religiöser Praktiken besteht, sondern in der Nachahmung Christi, verleiht dem Gläubigen auch etwas vom Charakter Jesu: „Ehre von Menschen nehme ich nicht an." Also nicht verletzter menschlicher Ehrgeiz hat Jesus diese scharfen
42 Worte eingegeben, sondern die Erkenntnis, die sich ihm gerade aus der ablehnenden Haltung der Juden ihm gegenüber immer deutlicher aufdrängt, daß sie eben trotz aller ihrer äußerlichen Religiosität keine Liebe zu Gott besitzen.
43 Sonst hätten sie ihn, der ja im Namen Gottes, seines Vaters, und nur in diesem Namen, zu ihnen gekommen ist, auch aufgenommen. So aber wird es den Juden gehen, wie es den Menschen stets zu gehen pflegt, die den von Gott ihnen gesandten Helfer verschmähen. Schließlich laufen sie einem Betrüger nach und lassen sich von dem ins Verderben führen. Man könnte zwar den zweiten Teil des Verses 43: „Wenn ein anderer in seinem Namen kommt" usw., allgemein auffassen von den falschen Propheten und Pseudomessiassen überhaupt, vor denen Jesus auch in der Weissagung von den Letzten Dingen gewarnt hat (vgl. Matth. 24, 11 24 u. a.). Aber der Singular „ein anderer" läßt doch einen bestimmten anderen vermuten. Und so mag hier wohl eine besondere Weissagung vorliegen, die sich 100 Jahre später erfüllt hat. Damals nämlich, im Jahre 132, nachdem der römische Kaiser Hadrian die Beschneidung verboten hatte durch ein Gesetz, das diese der Kastration gleichstellte, und als dieser Kaiser sich sogar mit der Absicht trug, auf dem Boden der heiligen Stadt Jerusalem eine römische Militärstadt zu erbauen und auf dem Tempelplatz einen Tempel des Jupiter zu errichten, damals brach ein furchtbarer jüdischer Aufstand aus. Ein gewisser Simon, ein Riese an Körper- und Willenskraft, der aber nicht einmal dem Geschlechte Davids angehörte, erklärte sich für den Messias, für „einen Stern vom Himmel". Und das ganze Volk, selbst die Behörden, die sich sonst in ähnlichen Fällen zurückhaltender gezeigt hatten, liefen ihm nach. Bezeichnete doch sogar der berühmte Rabbi Akiba, einer der größten jüdischen Schriftgelehrten, diesen Simon, den die christlichen Schriftsteller stets unter dem Namen Barkochba, d. h. „Sohn des Sterns", anführen, als den König Israels und wendete auf ihn die Weissagung des Propheten Bileam an von dem Stern, der aus Jakob aufgeht (Num. 24, 17). Der Aufstand wurde so allgemein, daß der Kaiser Hadrian seinen besten Feldherrn, den Julius Severus, aus England holen lassen mußte, um die Juden zu bezwingen. Drei Jahre dauerte der Krieg, in dem Festung für Festung und Dorf für Dorf einzeln von den Römern erstürmt und erobert werden mußten. Und an seinem Ende war fast ganz Judäa eine Einöde geworden. Was nicht im Kampf gefallen war — Dio Cassius berichtet von 580000 Gefallenen —, wurde auf den Sklavenmärkten um einen Spottpreis verkauft. Hadrian aber erbaute auf dem Boden der Heiligen

Stadt die Heidenstadt „Aelia Capitolina“ und auf dem Tempelplatz den geplanten Jupitertempel. Den Juden aber wurde unter Todesstrafe verboten, die neue Stadt auch nur zu betreten.

Das war die gerechte Strafe für die Juden und eine grausame Ironie des Schicksals, daß sie schließlich, nachdem sie den von Gott Gesandten verworfen hatten, sich einem ehrgeizigen Menschen zu Füßen warfen und dessen Opfer
44 wurden. Denn die Ehrsucht ist der eigentliche Grund, weshalb sie gar nicht fähig sind, zum Glauben zu gelangen und weshalb sie auch trotz ihrer peinlich genauen Erfüllung des Gesetzes Gott nicht zu lieben vermögen. Sie „nehmen Ehre voneinander an“. Auch in ihrer ganzen Religiosität, in der Durchforschung aller Buchstaben der Heiligen Schrift, in allen ihren Religionsübungen suchen sie im Grunde nur sich selbst, um bei den andern für recht fromme und heilige Leute zu gelten (vgl. Matth. 6, 1 ff.). Bei Gott aber kann man auf diese Weise keine Ehre gewinnen. Denn Gott schaut nicht auf das Äußere, sondern auf die verborgene Gesinnung des Herzens. Darum ist auch „die Ehre von dem alleinigen Gott“ etwas ganz Verborgenes. Und der Mensch, der dieselbe besitzt, hütet sich sogar sorgfältig, etwas davon zu verraten, damit sie nicht verloren gehe.

Jesu ursprüngliche Verteidigungsrede gegenüber der Anklage der Juden auf Sabbatschändung ist gegen Schluß immer mehr zur heftigen Anklagerede
45 geworden. Sie sollen aber keineswegs meinen, daß er aus persönlicher Verärgerung spreche und infolge dieser Stimmung sie auch bei Gott anklagen werde. Er hat das auch gar nicht nötig. Schon lange ist ein Ankläger da gegen sie, einer, von dem sie es am wenigsten vermuten. Moses selber ist es, dem ihr ganzes schriftgelehrtes Studium gewidmet ist und auf den sie deshalb ihre falschen Hoffnungen setzen. Trotz aller ihrer vorgeblichen großen Ver-
46 ehrung dieses ihres Gesetzgebers und trotz ihrer eifrigen Beschäftigung mit ihm, glauben sie ja nicht einmal diesem. Sonst würden sie auch Jesus glauben. „Denn von mir hat jener geschrieben.“ Ohne Zweifel hat Jesus bestimmte Stellen aus den fünf Büchern Moses' im Auge. So besonders die auch sonst im Neuen Testament auf ihn angewandte (vgl. Apg. 3, 22 23; 7, 37) Stelle Deut. 18, 15 ff. (Siehe zu 1, 45.) Aber auch andere, die direkt oder indirekt vom Messias sprechen (Gen. 3, 15; 49, 10). Wenn auch diese Stellen teils nur typisch messianisch, teils schwer zu deuten sind, so sind sie doch durch die Weissagungen der späteren Propheten genügend aufgehellt worden, so daß die Leute, deren Lebensarbeit das Studium der Schrift war, sie hätten recht verstehen können und müssen, wenn sie die Heilige Schrift im richtigen Geiste studiert hätten. Ja dann hätten sie eingesehen, daß nicht nur die paar messianischen Weissagungen, sondern das ganze Gesetz mit seinen Vorschriften und Opfern, die doch an sich nicht imstande sind, das Sehnen des Menschenherzens nach Erlösung zu befriedigen, auf einen Kommenden hindeutet, der alles das erfüllen wird, was hier geheimnisvoll angedeutet ist. Aus diesem Grunde erwähnt Jesus auch keine Einzelstelle, sondern spricht allgemein von den

47 „Schriften des Moses". Wenn sie schon diesen nicht glauben, d. h. deren eigentlichen übernatürlichen Sinn nicht erfaßt haben, weil ihnen jedes übernatürliche Denken fehlt, dann allerdings können sie auch unmöglich Jesu Worten Glauben schenken.

*DIE WUNDERBARE BROTVERMEHRUNG UND JESU WANDELN AUF DEM SEE. Kap. 6 Vers 1—21 (vgl. Matth. 14 Vers 13 bis 36; Mark. 6 Vers 32—56; Luk. 9 Vers 10—17).*

(1) Hierauf begab sich Jesus auf die gegenüberliegende Seite des Galiläischen Sees von Tiberias. (2) Es folgte ihm aber eine große Menge nach, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. (3) Jesus stieg auf den Berg hinauf und saß dort mit seinen Jüngern. (4) Ostern, das Fest der Juden, stand nahe bevor. (5) Als Jesus nun die Augen aufschlug und sah, daß eine große Volksmenge auf ihn zukam, sagte er zu Philippus: „Wo sollen wir die Brote kaufen, damit diese alle zu essen bekommen?" (6) Das sagte er aber, um ihn auf die Probe zu stellen. Denn er selbst wußte, was er zu tun im Sinne hatte. (7) Philippus antwortete ihm: „Für zweihundert Denare Brot reicht nicht aus, damit jeder auch nur ein kleines Stück erhalte." (8) Einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus, sagte zu ihm: (9) „Es ist ein Knabe da, der fünf Gerstenbrote hat und zwei Fische. Aber was ist das für so viele?" (10) Da sprach Jesus: „Veranlaßt die Leute, sich zu lagern." Es gab aber viel Gras an dem Orte. Sie lagerten sich also, die Männer der Zahl nach etwa fünftausend. (11) Nun nahm Jesus die Brote, sprach das Dankgebet und verteilte sie an die Dasitzenden; ebenso auch von den Fischen, soviel sie wollten. (12) Als sie dann gesättigt waren, sagte er zu seinen Jüngern: „Sammelt die übriggebliebenen Brocken, damit nichts verloren gehe." (13) Sie sammelten sie also und füllten zwölf Tragkörbe mit Brockenresten von den fünf Gerstenbroten, welche die Essenden übriggelassen hatten. (14) Als nun die Leute das Zeichen sahen, das Jesus getan hatte, sagten sie: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (5 Mos. 18, 15 18). (15) Da nun Jesus merkte, daß sie Anstalt machten, zu kommen und sich seiner mit Gewalt zu bemächtigen, um ihn zum König zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er ganz allein.

(16) Als es aber Abend wurde, gingen seine Jünger an das Meer hinab, (17) bestiegen ein Schiff und fuhren über das Meer auf Kapharnaum zu. Und die Dunkelheit ereilte sie (gewöhnliche Lesart: „und Dunkelheit war schon eingetreten"), und immer noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen. (18) Das Meer aber wurde unruhig, weil ein starker Wind blies. (19) Nachdem sie nun etwa fünfundzwanzig oder dreißig Stadien weit gefahren waren, sahen sie Jesus auf dem Meere daherschreiten und in die Nähe des Schiffes kommen; und sie fürchteten sich. (20) Er aber sprach zu ihnen: „Ich bin's,

fürchtet euch nicht." (21) Sie wollten ihn nun in das Schiff aufnehmen, und sofort war das Schiff am Lande, an das sie hintrieben.

Wie schon im 3. Kapitel über der langen Rede Jesu deren Veranlasser, Nikodemus, ganz aus dem Gesichtskreise entschwunden war, so ist es auch im 5. Kapitel. Wir erfahren nichts von dem Eindruck, den die große Rede anläßlich der Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken auf die Juden gemacht hat, hören überhaupt nichts mehr von diesen. Dem Evangelisten sind die Reden Jesu selbst, die ihn als Licht- und Lebensspender erweisen, die Hauptsache. Die äußeren Begebenheiten, an die sie sich anschließen, haben für ihn nur insoweit Bedeutung, als sie eben Gelegenheit zu solchen Reden boten. Einzig aus diesem Grunde berichtet der heilige Johannes im 6. Kapitel auch eine Geschichte aus der von ihm sonst mit gänzlichem Stillschweigen über-
1 gangenen großen galiläischen Wirksamkeit Jesu. Wenn schon das „hierauf" zu Anfang des Kapitels, wörtlich „nach diesen" (zu ergänzen: „Begebenheiten") die Möglichkeit einer sehr großen Zwischenzeit offen läßt (vgl. oben S. 147), so verraten sofort die folgenden Worte, daß tatsächlich hier ein großer Zeitraum dazwischen gelegen haben muß. Denn es ist von vornherein klar, daß der Verfasser nicht sagen wollte, Jesus habe sich von dem mehr als drei Tagereisen vom Galiläischen Meer entfernten Jerusalem aus auf die andere Seite des Galiläischen Meeres begeben. Das wäre ja ungefähr, wie wenn eine Reise von Zürich nach Lindau mit den Worten beschrieben würde: wir begaben uns von Zürich an das andere Ufer des Bodensees. Auffällig ist, nebenbei bemerkt, die Doppelbezeichnung „das Galiläische Meer von Tiberias". Der See hatte damals noch keinen feststehenden Namen. (Vgl. Plinius, Hist. nat. V, 71: „lacum, quem plures Gennesarem vocant".) Matthäus und Markus nennen ihn „das Galiläische Meer", Lukas schreibt „der See Genesareth (5, 1), Flavius Josephus nennt ihn wiederholt „Tiberischer See". Das „hierauf" zu Anfang des Kapitels hat also tatsächlich den Sinn von „ein andermal", und der Verfasser versetzt uns mit dem neuen Kapitel in eine ganz andere Zeit und auf einen ganz anderen Schauplatz der Tätigkeit Jesu. Daß das die Höhe der galiläischen Tätigkeit Jesu war, ergibt sich sowohl aus der Gleichheit der berichteten Geschichte mit der von Matthäus und Markus erzählten Brotvermehrung, als auch aus der in Vers 2 folgenden Bemerkung:
2 „Es folgte ihm – das griechische Imperfekt gibt an, daß das gewöhnlich geschah – „eine große Menge, weil sie die Zeichen sahen" – wieder Imperfekt –, „die er an den Kranken wirkte." Von solchen fortgesetzten Wundern, die das Volk veranlaßten, in großen Scharen Jesus nachzulaufen, hat der vierte Evangelist bis jetzt noch gar nichts erzählt, geschweige von solchen in Galiläa. Wenn er trotzdem jetzt diese Bemerkung als eine ganz selbstverständliche hinzufügt, dann verrät er damit klar und deutlich, daß er die Kenntnis der galiläischen Tätigkeit Jesu bei seinen Lesern aus den andern Evangelisten und aus dem mündlichen Unterricht voraussetzt. Ebenso setzt er als bekannt

voraus, aus welchem Anlaß Jesus sich „wegbegab" – so wörtlich – „auf die gegenüberliegende Seite des Galiläischen Meeres" (vgl. Matth. 14, 13 und zur Erklärung Band XI 1, S. 212 ff.). Denn in Vers 15 schreibt er: „Jesus zog sich wieder zurück auf den Berg." Nun aber bietet seine eigene
3 Darstellung absolut keinen Anlaß, das „Hinaufsteigen" auf den Berg (Vers 3) als ein Sichzurückziehen aufzufassen, am allerwenigsten, wenn es im 5. Vers heißt: „er sah eine große Menge auf sich zukommen". Alles aber wird klar aus dem Vergleiche mit Matthäus-Markus, wo Jesu Weggang nach dem Ostufer des Sees ausdrücklich als ein Sichzurückziehen bezeichnet wird und auch die Gründe dafür angegeben sind. Wenn Johannes trotzdem die Geschichte von der Brotvermehrung so ausführlich erzählt, wobei er sogar noch einzelne Züge aus seiner eigenen Erinnerung besonders hinzufügt, so tut er das nicht wegen der Größe dieses Wunders an sich, sondern wegen dessen typischer Bedeutung für das allerheiligste Sakrament des Altars, dessen Ankündigung er ausführlich in diesem Zusammenhang berichten will. Demselben Grunde verdankt auch die sonst für die Erzählung ganz überflüssige Bemer-
4 kung ihr Dasein: „Ostern, das Fest der Juden, stand nahe bevor." Das heilige Abendmahl ist ja das christliche Ostermahl. Bei einer Vergleichung mit den synoptischen Berichten springt in die Augen sowohl die wesentliche Übereinstimmung selbst in Einzelheiten – die fünf Brote und die zwei Fische, die fünftausend Männer, die zwölf Körbe usw. –, als auch die Hinzufügung
5 neuer Einzelheiten und die gelegentliche Abweichung der Darstellung. Warum
6 Jesus gerade an den Philippus seine Frage gerichtet hat, „um ihn auf die Probe zu stellen", können wir natürlich nicht mehr erraten. Vielleicht war Philippus von etwas schwerfälliger Art (vgl. 14, 8). Warum er aber überhaupt einen seiner Jünger mit der Frage „auf die Probe stellen wollte" und weshalb der Evangelist gerade diese Einzelheit berichtet, sagt er selbst: „Denn er selber wußte, was er zu tun im Sinne hatte." Die Größe des Wunders der Brotvermehrung sollte von vornherein hervorgehoben werden bzw. die Größe dessen, der das Wunder gewirkt hat. Das ist wohl auch der Grund, weshalb Johannes Jesus selbst die Initiative ergreifen läßt im Gegensatz zu den hier wohl genaueren Synoptikern, nach denen erst die Apostel den Herrn auf die Schwierigkeit der Verproviantierung aufmerksam machen. Dadurch entsteht dann auch der Anschein, als habe Jesus das Wunder gleich im Anfang gewirkt, als die große Menge zu ihm kam. Solche kleine Abweichungen der Darstellung – vergleiche auch die kleine Umbiegung des Wortes von den
7 200 Denaren im Gegensatz zu Mark. 6, 37 – bestätigen ebensosehr wie die Übereinstimmungen die Glaubwürdigkeit des selbständig aus eigener Erinnerung berichtenden Augenzeugen. Denn man darf auch nicht vergessen, daß ein kurz zusammenfassender Bericht stets auch die Einzelbegebenheiten etwas abrunden muß. Über das Weitere möge die Erklärung bei Matthäus-Markus (Band XI 1, S. 213 ff., und Band XI 2, S. 282 ff.) nachgesehen werden.

Da Johannes nur die Brotvermehrung selbst berichtet und von den Wun-

dern und Lehrvorträgen, mit denen der Herr den Tag bis zum Nachmittag zugebracht hatte, nichts erwähnt, entsteht aus seiner Darstellung auch der
16 Eindruck, als wären die Jünger erst nach der Entlassung der Volksmenge ans Meer hinabgegangen und erst nachdem Jesus sich bereits auf den Berg, d. h. natürlich noch höher auf den Berg hinauf – denn das Wunder war ja auch „auf dem Berge" geschehen –, zurückgezogen hatte. „Sie fuhren über das Meer hinüber nach Kapharnaum", schreibt Johannes, indem er gleich das Endziel der Fahrt angibt. Besser aber übersetzt man, um den Sinn des griechischen Imperfekts zum Ausdruck zu bringen: „sie fuhren auf Kapharnaum zu". Denn wie wir gleich sehen werden, sind sie offenbar auch nach Johannes nicht in Kapharnaum gelandet. Aus dem folgenden Satze: „Und die Dunkelheit ereilte sie, und immer noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen", darf man natürlich nicht etwa den Schluß ziehen, sie hätten Jesu Wandeln über das Wasser erwartet. So spricht der Evangelist nachträglich, nachdem dieses Wunder geschehen war, zu Leuten, die die ganze Geschichte ja schon längst kannten. Eher könnte man, falls die gewöhnliche, von den meisten Handschriften gebotene Lesart: „Und die Dunkelheit war schon eingetreten", richtig ist, diese Bemerkung so auffassen: „Als sie endlich wegfuhren vom Lande, war die Dunkelheit schon eingetreten und immer noch . . ." Also: sie warteten auf den Herrn bis Einbruch der Dunkelheit, und als er immer noch nicht kam, fuhren sie ab. Das würde sehr gut übereinstimmen mit der im Markuskommentar (Band XI 1, S. 284) vertretenen Auffassung des von Markus mit etwas sonderbaren Worten wiedergegebenen Auftrags des Herrn (Mark. 6, 45). Von großer Wichtigkeit ist diese Frage jedoch nicht. Auf alle Fälle erreichten die Jünger ihr Ziel nicht so leicht, wie sie zu Beginn der
19 Fahrt gemeint hatten. Denn wenn sie 25–30 Stadien im See gefahren sind (ein Stadium fast 200 Meter), so kann das nur dadurch veranlaßt worden sein, daß sie infolge der Heftigkeit des Windes und der Unruhe des Sees die Herrschaft über das Steuer verloren hatten. Das soll wohl auch mit dem intransitiven griechischen Perfekt gemeint sein, das zwar heißen kann: „sie hatten gerudert" bzw. „sie waren gefahren", aber ebensogut: „sie hatten
21 getrieben". Über den merkwürdigen Vers 21: „Sie wollten ihn nun in das Schiff aufnehmen, und sofort war das Schiff am Lande, wohin sie trieben" (oder „an das sie fuhren"), ist schon bei Matthäus (Band XI 1, S. 217) gehandelt. Da die Synoptiker ausdrücklich betonen (besonders Mark. 6, 51), daß Jesus zu ihnen in das Schiff gestiegen sei, faßt man den Vorgang am besten so auf: Jesus stieg tatsächlich in das Schiff ein. Aber ungefähr im selben Moment war das Schiff auch schon am Land. Weil der vierte Evangelist gerade dieses von den Synoptikern übergangene neue Wunder hervorheben wollte, deshalb drückt er sich so eigenartig aus. Tatsächlich schließt ja in seiner Sprache der Ausdruck „sie wollten etwas tun" die Ausführung dieser Absicht keineswegs aus (vgl. 1, 43).

Merkwürdig ist auch der Schluß des Satzes: „Sofort war das Schiff

am Lande, wohin sie fuhren" (bzw. „trieben"). Warum schreibt Johannes nicht einfach, was doch nach Vers 17 zu erwarten war, „in Kapharnaum"? Offenbar war es eben nicht Kapharnaum, wo sie landeten. Denn am andern Tage suchen ihn die inzwischen nach Kapharnaum herübergekommenen Leute, finden ihn aber nicht sogleich, wie zwischen den Zeilen deutlich zu lesen ist. Vergleiche ihre Frage: „Wann bist du hierhergekommen?" (Vers 25.) An diese Frage knüpft Jesus seinen Vortrag an über das allerheiligste Altarssakrament. Und „das hat er gesagt in der Synagoge" (Vers 59), also selbstverständlich am Sabbat, wenn auch der in einer griechischen und einigen lateinischen Handschriften enthaltene ausdrückliche Zusatz „am Sabbat" wohl kaum echt ist. Sie sind also allerdings ans Land gekommen, aber nicht in oder bei Kapharnaum, sondern an der Stelle des Ufers, wo sie gerade hintrieben. Wenn nämlich das betreffende griechische Wort (hypágein) in der spätgriechischen Sprache auch einfach „hingehen" heißt, so liegt ihm ursprünglich doch aus dem hypó die Bedeutung der langsamen, irgendwie gehemmten Bewegung unter. Wo sie in Wirklichkeit landeten und die nächsten paar Tage zubrachten, das erzählt Matthäus (14, 34 – 36) und noch ausführlicher Markus (6, 53 – 56).

## *DIE VERHEISSUNG DES ALLERHEILIGSTEN ALTARSSAKRAMENTES. Kap. 6 Vers 22—71.*

(22) Am anderen Tage merkte das Volk, das auf der anderen Seite des Meeres stand, daß kein anderes Schiff dagewesen war außer dem einen, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen war, sondern daß seine Jünger allein weggefahren waren. (23) Andere Schiffe kamen aus Tiberias in die Nähe des Ortes, wo sie das Brot gegessen hatten, über das der Herr das Dankgebet gesprochen hatte. (24) Als nun die Menge sah, daß Jesus nicht da war, aber auch seine Jünger nicht, da stiegen sie selbst in die Schiffe ein und fuhren nach Kapharnaum, um Jesus zu suchen. (25) Und als sie ihn auf der anderen Seite des Meeres fanden, sagten sie zu ihm: „Meister, wann bist du hierhergekommen?" (26) Jesus gab ihnen zur Antwort: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von dem Brote gegessen habt und satt geworden seid. (27) Bemühet euch nicht um die Speise, die vergänglich ist, sondern um die Speise, die ins ewige Leben hinein anhält, die der Menschensohn euch geben wird. Denn dem hat der Vater, nämlich Gott, sein Siegel aufgedrückt." (28) Daraufhin sagten sie zu ihm: „Was sollen wir tun, um die Werke Gottes zu wirken?" (29) Jesus antwortete ihnen: „Darin besteht das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den jener gesandt hat." (30) Nun sagten sie zu ihm: „Was für ein Zeichen tust denn du, daß wir es sehen und dir Glauben schenken können?" Was für ein Werk wirkst du? (31) Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, so wie geschrieben steht: „Brot vom Himmel

hat er ihnen zu essen gegeben" (Ps. 78, 24). (32) Da sagte Jesus zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wirkliche Brot vom Himmel. (33) Denn das Brot Gottes ist das, das vom Himmel herunterkommt und der Welt Leben gibt." (34) Nun sagten sie zu ihm: „Herr, gib uns immer von diesem Brot." (35) Jesus erwiderte ihnen: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten. (36) Aber ich habe euch ja schon gesagt, daß ihr zwar gesehen habt, aber nicht glaubt. (37) Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen, und den, der zu mir kommt, werde ich gewiß nicht von mir stoßen. (38) Denn ich bin vom Himmel herabgestiegen nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. (39) Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von all dem, was er mir gegeben hat, nichts verliere, sondern es auferwecke am Jüngsten Tage. (40) Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe, und daß ich ihn auferwecke am Jüngsten Tage." (41) Da murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: „Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist", (42) und sie sprachen: „Ist der da nicht Jesus, der Sohn des Joseph, dessen Vater und Mutter wir doch kennen? Wie kann er jetzt behaupten: Ich bin vom Himmel herabgestiegen?" (43) Jesus gab ihnen zur Antwort: „Murret nicht untereinander. (44) Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe, und ich werde ihn dann auferwecken am Jüngsten Tage. (45) Bei den Propheten steht geschrieben: ‚Und sie werden alle von Gott unterwiesen sein' (Is. 54, 13). Jeder, der beim Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. (46) Nicht als ob jemand den Vater gesehen hätte, außer dem, der von Gott her ist. Der hat den Vater gesehen. (47) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer glaubt, der hat ewiges Leben.

(48) Ich bin das Brot des Lebens. (49) Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. (50) Dieses (Brot, von dem ich rede) ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit man davon esse und nicht sterbe. (51) Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist. Wer von diesem Brote ißt, wird in Ewigkeit leben. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt." (52) Hierauf begannen die Juden untereinander zu streiten und zu sagen: „Wie kann uns der da das Fleisch zu essen geben?" (53) Da sagte Jesus zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset, und sein Blut trinket, habt ihr kein Leben in euch. (54) Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben und den werde ich am Jüngsten Tage auferwecken. (55) Denn mein Fleisch ist eine wirkliche Speise, und mein Blut ist ein wirklicher Trank. (56) Wer mein Fleisch ißt und mein Blut

trinkt, der bleibt in mir und ich (bleibe) in ihm. (57) Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben. (58) Von der Art ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Nicht so, wie eure Väter gegessen haben und gestorben sind. Wer dieses Brot ißt, wird in Ewigkeit leben." (59) Das sagte er in einem Lehrvortrag in der Synagoge zu Kapharnaum.

(60) Viele nun von seinen Jüngern, die dabei zugehört hatten, sagten: „Das ist eine harte Rede. Wer kann sie anhören?" (61) Jesus aber wußte von sich aus, daß sie über ihn murrten. Deshalb sagte er zu ihnen: „Das bereitet euch Anstoß? (62) Wenn ihr nun den Menschensohn dahin hinaufsteigen seht, wo er ehedem war? (63) Der Geist ist es, der Leben schafft, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben. (64) Aber es befinden sich unter euch einige, die nicht glauben." Jesus wußte nämlich von Anfang an, wer die sind, die nicht glauben, und wer der ist, der ihn einmal verraten wird. (65) Und er fügte hinzu: „Deshalb habe ich euch gesagt, daß keiner zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist."

(66) Seit dieser Zeit zogen sich viele von seinen Jüngern von ihm zurück und begleiteten ihn nicht mehr auf seinen Wanderungen. (67) Da sagte Jesus zu den Zwölfen: „Wollt etwa auch ihr fortgehen?" (68) Simon Petrus antwortete ihm: „Herr, zu wem sollen wir fortgehen? Du hast Worte ewigen Lebens. (69) Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist." (70) Jesus erwiderte ihnen: „Habe ich nicht euch Zwölfe für mich ausgewählt? Und von euch ist einer ein Teufel." (71) Er meinte aber damit den Judas, den Sohn des Simon aus Karioth. Der nämlich wurde später zu seinem Verräter, und war doch einer von den Zwölfen.

Man hat sich über die etwas verworrene und unlogische Darstellung in
22 Vers 22 – 24 aufgehalten. In der Tat konnten die Leute nicht erst am fol-
genden Tag sehen, daß nur ein einziges Schifflein dagewesen, und daß die
24 Apostel mit diesem allein ohne Jesus abgefahren waren, sondern das mußte schon, wenigstens von einigen, am Abend vorher beobachtet worden sein. Wenn sie aber schon wußten, daß die Jünger am Abend vorher weggefahren waren, dann sieht man nicht ein, warum sie in Vers 24 noch einmal die Beobachtung machen, daß auch die Jünger nicht mehr da waren. Diese ganze unklare Darstellung spiegelt jedoch aufs trefflichste die Unklarheit der Leute selbst wider, die erst am anderen Morgen auf Grund langen, vergeblichen Suchens und auf Grund dessen, was die einen und die anderen Beobachter nachträglich mitteilen, allmählich „merken", wie die Sache steht. Die in Vers 23 erwähnten Schiffe aus Tiberias brauchen durchaus nicht „gleich einem ‚deus ex machina'" erschienen zu sein. Daß auf einem von zahlreichen Fischerfamilien umwohnten See morgens sich eine Anzahl Fischerboote einfinden, hat wirklich gar nichts Wunderbares an sich. Auch braucht es nicht „eine förm-

liche Flotte" gewesen zu sein, wie Wellhausen spöttisch schreibt. Denn es ist klar, daß nicht die ganze Menge – 5000 Männer ohne Frauen und Kinder – nach Kapharnaum übergesetzt ist. Die hätten auch nicht insgesamt nachher in der Synagoge von Kapharnaum Platz gehabt. Wie es in solchen Fällen immer zu gehen pflegt, werden die meisten Teilnehmer sich wieder zerstreut bzw. ihre Wanderung zum Osterfest nach Jerusalem (vgl. Band XI 1, S. 214) fortgesetzt haben. Eine Anzahl aber von denen, deren Begeisterung oder auch Neugierde bzw. Eßlust besonders groß war, machte sich auf die Suche nach Jesus. Und der Evangelist schreibt für Leute, die das Selbstverständliche auch ohne weiteres verstehen, nicht für Kritiker. Man darf sich durch das „am folgenden Tage" von Vers 22 nicht verleiten lassen, auch alles weiterhin Berichtete auf diesen einen Tag zu verlegen. Offenbar fanden die Leute Jesus erst einige Tage später, und zwar am Sabbat in der Synagoge (siehe oben).

25 Ihre Frage an ihn: „Wann bist du hierher gekommen?" enthält versteckt auch die andere, die sie noch mehr interessiert, die sie aber nicht direkt zu stellen wagen: „Wie bist du hierhergekommen?" Jesus geht darauf gar nicht ein, sondern wendet sich gleich der Hauptsache zu, dem Beweggrund, weshalb sie überhaupt solches Interesse hatten, ihn zu suchen und zu finden, um daran sofort das für ihn Wichtigste anzuknüpfen, die Belehrung über das über-

26 natürliche Brot des Lebens. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid." Das ist sonderbar ausgedrückt. Sie suchen ihn doch gerade deswegen, weil sie Zeugen des großen „Zeichens" der wunderbaren Brotvermehrung gewesen sind und weil sie ein ähnliches Wunder und eine gleiche für sie so mühelose und angenehme Fütterung erwarten. Ja, aber man darf nicht vergessen, was in der Sprache des Evangelisten der Ausdruck „Zeichen", den er stets statt des Ausdrucks „Wunder" gebraucht, bedeutet. Das Wunder an sich ist ihm nicht die Hauptsache, sondern die übernatürliche Wahrheit, die durch dieses sinnenfällige Wunder bezeichnet und bekräftigt werden soll. Davon wollen die Juden in der Regel, und so auch besonders in diesem Fall, nichts wissen und verstehen. Die Abfütterung jenseits des Sees hat ihnen sehr gut behagt, und sie wünschten sehr deren Wiederholung. Daß aber dieses auffällige Wunder sie aufmerksam machen soll auf die geheimnisvolle Person des Brotspenders, der offenbar mehr will, als ihnen nur eine vorübergehende Leibessättigung zu bereiten, davon haben sie in ihrer Stumpfheit

27 nichts gemerkt. Deshalb Jesu Aufforderung: „Bemühet euch nicht um die Speise, die vergänglich ist, sondern um die Speise, die ins ewige Leben hinein anhält." Nicht „im Schweiße ihres Angesichts", sondern mühelos ihr Brot zu essen, das würde ihnen liegen. Zu diesem Zweck aber ist Jesus nicht gekommen. Nein, sie sollen „arbeiten" – so heißt das griechische Wort eigentlich –, sie sollen sich ihre Speise auch fernerhin „erarbeiten", aber nicht nur eine Speise, die ebenso vergänglich ist wie das Leben des Leibes, dessen Hunger sie nur auf ein paar Stunden zu stillen vermag, sondern eine Speise, die

bleibende, bis ins ewige Leben hinein anhaltende Befriedigung zu gewähren vermag. Es ist ja wahr: Wenn man die Menschen betrachtet, wie sie zu allen Zeiten, seit es Menschen gibt, mit müdem Rücken über die Erde gekrümmt sich abschaffen und abhetzen und abkämpfen um das tägliche Brot, um dann selbst wieder in diese Erde hinabgesenkt zu werden, aus der sie herausgekrochen sind, dann erfaßt einen tiefes Mitleid. Jeder von ihnen besitzt doch eine Seele, die nicht aus der Erde, sondern von Gott stammt, und die deshalb auch nicht mit dem Leib nach dessen Tode in der Erde ausruhen kann, sondern ewig weiterlebt und weiterleben muß. Und die Menschen denken vor lauter Sorge um die Nahrung des Leibes so wenig daran, auch ihrer Seele etwas mitzugeben für das ewige Leben. Freilich eine solche Speise kann auch keiner sich selbst „erarbeiten". „Der Menschensohn wird sie euch geben." Aber man muß sich doch immerhin darum „bemühen". Daß aber der Menschensohn diese wunderbare Speise auch wirklich zu geben imstande ist, dafür ist dessen Vater, nämlich Gott selber, Bürge. Er hat ihm ja „sein Siegel aufgedrückt". Dieser eigenartige Ausdruck, der in der neutestamentlichen Sprache außer anderem sowohl „kenntlich machen", als auch „bestätigen" oder „bekräftigen", als auch „mit dem Heiligen Geist begaben zum Zwecke der zukünftigen Verherrlichung" bedeutet, hat an dieser Stelle den aus allen diesen drei Bedeutungen gemischten und dem Zusammenhang entsprechenden Sinn: Gott, der Vater, hat den Menschensohn befähigt und durch die von ihm gewirkten Wunder bestätigt und zugleich für alle, die sehen können und wollen, deutlich kenntlich gemacht als den Spender jenes übernatürlichen Lebensbrotes.

So viel haben die Zuhörer aus der Rede Jesu doch entnommen, daß er eine besondere, nur auf übernatürlichem Wege zu erreichende Speise meint, wenn sie auch von der übernatürlichen Wesenheit der Speise selber, wie sie alsbald verraten, noch keinen Begriff haben. Deshalb fassen sie immerhin die Aufforderung Jesu „arbeitet" oder „wirket" einigermaßen richtig auf, insofern sie verstehen, daß es sich nicht um das gewöhnliche, zur Erwerbung des täglichen Brotes notwendige Schaffen handelt, sondern um ein besonderes Gott wohlgefälliges Tun. Aber als echte, von den Schriftgelehrten und Pharisäern unterrichtete Juden können sie sich das nicht anders vorstellen, als daß einzelne ganz besondere „gute Werke", wie man sie in den Schulen der Schriftgelehrten lernen kann, bzw. noch bessere und wirksamere gute Werke, die nur diesem neuen Lehrer bekannt sind, dazu notwendig seien (vgl. die Frage
28 des reichen Jünglings, Matth. 19, 16, Band XI 1, S. 290 ff.). „Wie sollen wir es anstellen, um die Werke Gottes, d. h. diese besonderen Gott wohlgefälligen Werke, zu verrichten?" Sehr verblüffend muß die Antwort
29 Jesu auf sie gewirkt haben: „Darin besteht das Werk Gottes, daß ihr glaubt an den, den jener gesandt hat." Die Gnade, als etwas wesenhaft Übernatürliches, kann man überhaupt nicht „erwerben" oder „erwirken". Man kann sie nur als ein Geschenk in Empfang nehmen. Dazu aber ist notwendige Vorbedingung, daß man an den Spender der Gnade glaubt, d. h. an den Menschen-

sohn, den der Vater zu diesem Zwecke gesandt hat. Dieser Glaube ist freilich auch „ein Werk", insofern dazu mehr als zu jeder bloß natürlichen Erkenntnis eine sittliche Tat des Willens erforderlich ist. Nun waren sie gerade noch vor wenigen Tagen bereit gewesen, in Jesus den messianischen Propheten zu sehen (Vers 14; vgl. darüber zu 1, 21 S. 46), freilich in ihrer Weise, indem sie ihn zu ihrem politischen Anführer machen wollten. Aber jetzt verlangt dieser Galiläer und Landsmann auf einmal etwas von ihnen, was noch nie ein Prophet, nicht einmal Moses selber, verlangt hatte. Die alle waren sich bewußt, Sprecher Gottes zu sein, die das Volk zu Gott, dem Gnadenspender, führen sollten. Und deshalb hatten sie natürlich auch Glauben an das von ihnen verkündete Wort Gottes gefordert. Jesus aber verlangt Glauben an ihn selbst, an seine Person, als an den eigentlichen Spender der Gnade. Dafür muß er aber nach ihrer Ansicht noch erst einen besonderen Ausweis bringen. Das Brotwunder genügt nicht. Auch der Prophet Elias hatte ein immerhin ähnliches Wunder gewirkt (1 Kön. 17, 7 ff.; vgl. auch 2 Kön. 4, 1 ff. das Ölwunder des Elisäus). Wenn Jesus mehr Glauben für sich be-
30 ansprucht als selbst Moses, dann muß er diesen Anspruch auch beweisen durch ein noch größeres Zeichen als Moses getan. Der aber hatte den Vätern nicht nur einmal zu essen gegeben wie Jesus, und nicht gewöhnliches, wenn auch wunderbar vermehrtes Brot, sondern er hatte sie 40 Jahre lang gespeist
31 durch ein Brot, das vom Himmel herabkam (vgl. 2 Mos. 16). Das halten sie Jesus entgegen mit den aus dem 78. Psalm (Vers 24) entnommenen Worten. Und entsprechend seiner Aufforderung an sie: „Schaffet euch Brot . . ." (Vers 27), fragen sie etwas spitz: „Was schaffst denn du? Kannst du auch so etwas schaffen wie Moses?" Zwar nennen sie Moses nicht mit Namen, und in der betreffenden Psalmstelle ist auch nicht Moses Subjekt, sondern Gott. Aber es ist doch ganz klar, daß sie den Moses meinen und ihm selber
32 das Mannawunder zuschreiben. Jesus korrigiert zunächst ihren Irrtum: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben." Gott ist es gewesen. Außerdem war jenes Manna, wenn es auch in der Heiligen Schrift so genannt wird, in Wirklichkeit gar kein „Himmelsbrot". Das wahre, richtige Himmelsbrot besitzt vielmehr zwei Eigenschaften, die das Manna nicht hatte: 1. Es
33 kommt wirklich vom Himmel herab, und 2. es stillt nicht nur augenblicklich den Hunger, sondern „gibt Leben", und zwar, da es vom Himmel kommt, also von Gott selber, gibt es der ganzen Welt, d. h. allen Menschen, die davon essen, das Leben, nicht nur einem einzigen kleinen Völklein. Dieses Brot „gibt euch der Vater".

Begreiflicherweise wächst die Spannung der Zuhörer Jesu und nicht minder ihr Appetit nach diesem merkwürdigen, von ihm in Aussicht gestellten Brot. Denn immer noch begreifen sie nicht, so wenig wie seinerzeit die Samariterin am Jakobsbrunnen (vgl. 4, 15), daß Jesus von einer übernatürlichen Seelenspeise spricht. Aber Respekt haben sie doch bekommen. Darum reden sie ihn nicht mehr bloß als „Meister" an, wie man auch sonst einen Schriftgelehrten

anzureden pflegte, sondern sie bitten sehr unterwürfig: „Herr, gib uns immer von diesem Brot." Da erhalten sie von Jesus eine neue, noch unbegreiflichere Antwort: „Ich bin das Brot des Lebens." Vorhin hatte er gesagt: er werde ihnen dieses Brot geben. Jetzt behauptet er, er sei es selber. Und seine weitere Erklärung unterstreicht diese Behauptung: „Wer zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten." Auffallen könnte die zweite Verheißung. Denn Brot ist kein Mittel, um den Durst zu löschen. Aber Jesus könnte in bildlicher Rede durch den zweiten Ausdruck betonen wollen, daß jede Art von Verlangen in dem an ihn Glaubenden gestillt werden wird. Noch wahrscheinlicher ist es, daß er eben hier schon an das denkt, was er später auch vom Trinken seines Blutes sagen will (Vers 53 ff.). Hier stoßen wir aber doch auf einige Unklarheiten in der ganzen Rede von Kapitel 6. Einmal sagt Jesus in Vers 32, der Vater gebe ihnen das wahre Himmelsbrot, während er in Vers 27 sich selbst als dessen zukünftigen Spender bezeichnet hatte. Dabei könnte auch auffallen, daß er in Vers 32 die Zeitform der Gegenwart gebraucht, während in Vers 27 das Futurum steht: „der Menschensohn wird es euch geben". Ferner hat er soeben in Vers 35 sich selbst als das vom Vater gespendete Brot bezeichnet, das, wie die daran geknüpften Ausführungen Vers 36–40 darzutun scheinen, durch den Glauben angeeignet wird. In Vers 51 ff. nennt er dagegen das von ihm selbst zu gebende Brot sein eigenes Fleisch, dessen Aneignung entsprechenderweise durch ein wirkliches physisches Essen geschieht. Das alles legt den Gedanken nahe, die ganze Rede bestehe aus zwei, wenn auch innerlich zusammenhängenden, so doch verschiedenen Teilen. Im ersten (bis Vers 51) sei das Himmelsbrot ein bildlicher Ausdruck für seine Person selbst. Der Vater hat ihn persönlich den Menschen geschenkt. Und durch den Glauben gelangen diese zur Teilnahme an seiner Person bzw. an dem aus seiner Person fließenden Leben. Weil das jetzt schon geschieht, steht auch in Vers 32 das Präsens: „der Vater gibt euch das wahre Himmelsbrot". Von Vers 51 an jedoch spreche Jesus von dem Himmelsbrot im engeren Sinne, das er selbst in der Zukunft den an ihn Glaubenden darreichen werde. Und das erst sei sein Fleisch, wie ja erst von Vers 51 b an deutlich von diesem Fleisch die Rede ist. Tatsächlich vertreten die meisten Erklärer diese Auffassung. Allein die eben angeführten Unterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Rede bestehen in Wirklichkeit nicht. Denn einerseits hat Jesus schon zu Beginn der ganzen Rede sich als den Spender des Himmelsbrotes bezeichnet (Vers 27). Andrerseits nennt er nicht nur in Vers 48, wo er den Gedanken vom Brot des Lebens wieder aufnimmt, sondern auch noch in Vers 51 a, wo er von dem Genusse seines Fleisches zu reden beginnt, sich selbst das Brot des Lebens geradeso wie im ersten Teil. Die Ausführungen Vers 36 ff. erweisen sich aber bei genauem Zusehen nicht als eine Darlegung über das Mittel, durch das man sich das Himmelsbrot anzueignen imstande ist, sondern als eine Erklärung über die notwendige Vorbedingung, um überhaupt in den Besitz des

von Jesus verheißenen Brotes gelangen zu können. Diese Vorbedingung besteht in dem Glauben an die Übernatürlichkeit von Jesu Person. Und Jesus ist gerade durch den Unglauben seiner jüdischen Zuhörer veranlaßt worden, seinen Hauptgedankengang zu unterbrechen und erst auf diese Vorbedingung hinzuweisen. Dem Unterschied endlich der Zeitformen in Vers 27 und 32 kommt keineswegs die ihm beigelegte Bedeutung zu. Jesus nennt sich selbst den zukünftigen Spender des Himmelsbrotes, weil es tatsächlich erst in der Zukunft gegeben werden wird. Wenn er, ohne auf diese Zukünftigkeit zu achten, nachher sagt: „der Vater gibt es euch", so will er eben damit nur rein an sich den Spender betonen, ohne auf die Zeit der Spendung Rücksicht zu nehmen. Die Unterscheidung jener zwei inhaltlich verschiedenen Teile der Rede ist also nicht gerechtfertigt. Jesus hat von Anfang an das allerheiligste Altarssakrament vor Augen. Und er läßt absichtlich im Anfang einige Unklarheiten bestehen, um die Spannung seiner Zuhörer zu erhöhen und sie so auf die letzte Lösung vorzubereiten.

Jesus hat also zu den bisherigen Rätseln seinen Zuhörern soeben noch das neue aufgegeben, daß er selbst das Himmelsbrot sei. Man kann sich denken, wie er auf den Gesichtern derer, die eben noch voll Begierde die Bitte an ihn gerichtet hatten: „Herr, gib uns immer von diesem Brot", nichts liest als Enttäuschung und gänzlich ungläubige Verständnislosigkeit. Um solch ein Wort aufnehmen zu können, dazu bedarf es eben vor allem des Glaubens. Nur den, der glaubt, kann Jesus sättigen. Bei dem wird er aber auch jedes Verlangen stillen. Das sagt Jesus im zweiten Satze des Verses 35. Freilich, dieser Glaube fehlt seinen Zuhörern gänzlich. Wenn sie noch nie ihn bzw. ein Zeichen von ihm gesehen hätten, dann bestünde noch eher Hoffnung, das das Erleben eines solchen Zeichens ihnen die Augen des Glaubens öffnen könnte. Aber
36 das ist ja gerade das Schlimme, daß sie vor wenigen Tagen „gesehen", nämlich das große Wunder der Brotvermehrung erlebt haben und doch nicht glauben. Dadurch verraten sie, daß sie nicht zu den gewöhnlichen Ungläubigen, wie die Heiden es sind, gehören, denen Gott eben noch nicht begegnet ist, sondern daß ihr Unglaube auf Verstockung des Herzens beruht. Jesus nimmt also offenbar mit diesem Satze Bezug auf das, was er im Anfang in Vers 26 vom „Zeichen sehen" gesagt hatte. Darum ist auch die Lesart „ihr habt gesehen", obwohl nur sehr wenige Handschriften sie bieten, der anderen „ihr habt mich gesehen" vorzuziehen. Das „mich" ist offenbar im Hinblick auf Vers 40 („wer den Sohn sieht") eingesetzt worden, weil man die Bezugnahme auf Vers 26 nicht gemerkt hatte. Viele Erklärer fassen die nun folgenden Sätze als eine Drohung an die verstockten ungläubigen Zuhörer auf: sie werden nicht zu denen gehören, die vom Menschensohn Leben empfangen. Diese
37 Erklärer haben jedoch den in der ersten Hälfte von Vers 37 ausgesprochenen Gedanken, der in Vers 44 und 65 in schärferer negativer Fassung wiederkehrt, zu einseitig aufgefaßt, eben in Hinblick auf jene spätere schärfere Fassung. Die folgenden Worte Jesu machen vielmehr eher den Eindruck einer letzten, wenn

auch, man möchte sagen resignierten Einladung an die Zuhörer, nicht durch eigene Schuld all der Gnaden verlustig zu gehen, die zu spenden das ganze Lebensziel des Menschensohnes ist. „An mir liegt es nicht", will Jesus sagen, „wenn ich nicht auch euren Hunger nach Leben stillen kann. Ich weise bestimmt keinen zurück, der zu mir kommt. Allerdings, nicht jeder kann eben zu mir kommen. Nur solche, die der Vater mir gibt. Aber die kommen auch ganz gewiß." Das letztere ist der Trost Jesu angesichts der ungläubigen Ablehnung seiner Zuhörer. Auch die Hoffnung spricht sich darin aus, daß doch noch manch einer von denen, die jetzt, wo sie Jesu Worte zum ersten Male hören, sich von ihm abwenden, am Ende zu ihm kommen werde, sobald er den Zug des Vaters (Vers 44) verspürt. Für alle enthalten diese Worte: „was der Vater mir gibt", freilich auch eine ernste Mahnung und Warnung. Was aber bedeuten sie eigentlich? Der Ausdruck legt es an sich schon nahe, daß solche gemeint sind, die zum Vater, d. h. zu Gott, schon in einem besonders nahen Verhältnis stehen, ihm besonders angehören. Denn man kann nur etwas geben, was man besitzt. Nun gehört Gott freilich alles, die ganze Schöpfung, also auch alle Menschen. Aber da er ja nicht alle Menschen „dem Sohne gibt", so daß sie zu ihm kommen, muß es sich um solche Menschen handeln, die dem Vater in irgend einer Weise mehr gehören, näherstehen, als die anderen, die bloß als Geschöpfe Gegenstand seines Besitzes sind. Es sind offenbar dieselben, von denen Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebete sagt: „Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast, weil sie dir gehören" (17, 9). Es können keine anderen damit gemeint sein als die, von denen schon 3, 21 die Rede war: „Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit seine Werke deutlich sichtbar werden. Sind sie doch in Gott getan" (siehe S. 106). Von einem derartigen Menschen sagt Jesus: „Er ist aus der Wahrheit" und „hört deshalb auf meine Stimme" (18, 37). Und 8, 47 nennt er ihn auch einen solchen, „der aus Gott ist" und deshalb „auf die Worte Gottes hört". In seinem aufrichtigen Streben nach Wahrheit zeigt sich seine innere Verwandtschaft mit Gott. Einen solchen aber gibt der Vater über kurz oder lang „dem Sohne", oder, wie es in Vers 44 heißt, „er zieht ihn hin zum Sohne". Eine Prädestinationslehre ist also in diesen Stellen nicht enthalten. Denn auch der Ausdruck „ziehen" will selbstverständlich nicht von physischer Gewaltanwendung verstanden sein, sondern von der Gnadeneinwirkung auf die Seelenkräfte, die die Mitarbeit des freien Willens voraussetzt. Das letzte, für uns undurchdringliche Geheimnis, *wie* Gnade und Wille zusammenwirken, deckt Christus nicht auf. Aber der ganze Zusammenhang verrät deutlich, daß es schließlich und letztlich die Schuld eines Menschen selbst ist, wenn der Vater ihn dem Sohne nicht „gibt", weil eben dieser Mensch dem „Zug" der Gnade nicht Folge geleistet hat bzw., noch tiefer gefaßt, weil er infolge seiner gänzlichen Verweltlichung und dadurch verursachten absoluten Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, ja geradezu seiner Abneigung und seines Hasses gegen sie,

„dem Vater gar nicht gehörte" und ihm so auch gar keine Handhabe bot, um ihn zu fassen und zum Sohne hinzuziehen.

Die Menschen aber, die nicht zu den zuletzt geschilderten gehören, die werden kommen, über kurz oder lang. Und Jesus kann warten auf sie. Er zeigt sich hier als Vorbild des Seelsorgers, der ebenfalls oft lange genug warten muß, bis die Gnade sich in einem Menschen durchgesetzt hat, und für den nur zu leicht die Gefahr besteht, daß er aus Ungeduld oder gar aus verletzter Eigenliebe denen vor den Kopf stößt, in denen die Gnade bereits am Wirken ist, aber sich noch nicht durchgewirkt hat. Sobald aber so ein vom Vater Gezogener zu Jesus kommt, darf er sicher sein, daß Jesus ihn nicht von sich stößt.
38 Das würde ja seinem obersten Grundsatz widersprechen, mit dem er überhaupt vom Himmel auf die Erde herabgestiegen ist, dem Leitmotiv seines ganzen Lebens: nicht seinen Willen zu tun, d. h. nicht aus menschlichen Rücksichten und Empfindlichkeiten heraus zu handeln, sondern sich nur vom Willen des Vaters leiten zu lassen. Für uns gewöhnliche Menschen ist es ja schwer, ja geradezu unmöglich, unser alltägliches Benehmen ganz frei zu bewahren von solchen menschlichen Empfindlichkeiten. Aber sobald es sich um das Amt handelt, erst recht gar um das Amt des Seelsorgers, da müßte es auch eiserner Grundsatz sein: Nur der Wille des Vaters darf gelten und Einfluß haben.
Wie sehr aber der Vater darauf bedacht ist, durch seinen Sohn den Menschen
39 Leben zu spenden, das beleuchtet Jesus in doppelter Weise. „Es ist der Wille dessen, der mich gesandt hat", mit anderen Worten: „Ich habe den ausdrücklichen Auftrag von meinem Vater, nichts zu verlieren von dem, was er mir gegeben hat, sondern es aufzuerwecken am Jüngsten Tage." Dieser dem Sohne
40 bei dessen Sendung mitgegebene Auftrag des Vaters entspringt und entspricht aber der eigensten Absicht und dem eigentlichen Zweck, um dessenwillen der Vater seinen Sohn überhaupt in die Welt gesandt hat. Dieser Zweck der Sendung ist nämlich kein anderer, als daß die Menschen den Sohn mit leiblichen Augen sollen sehen können und so in den Stand gesetzt werden, zum Glauben an ihn zu gelangen, so daß dann dem Sohne die Möglichkeit gegeben ist, sein lebenspendendes Werk an ihnen zu verrichten und dieses Werk am Jüngsten Tage durch ihre Auferweckung zu vollenden. In dieser Weise ist der Vers 40, der scheinbar keinen neuen Gedanken bringt, mit Vers 39 zu verbinden. Jesus spricht also in diesen Sätzen nicht mehr speziell vom „Himmelsbrot". Sondern veranlaßt durch den Unglauben der Juden sah er sich genötigt, ihnen zunächst den ganz allgemeinen Zweck seiner Sendung überhaupt klarzumachen, nämlich den Menschen das Leben zu spenden. Diese Aufgabe ist eine viel umfassendere als bloß die Spendung des „Himmelsbrotes". Zu ihr gehört es, dieses Leben überhaupt einmal erst einzupflanzen, dann es durch alle ihm drohenden Gefahren hindurch zu beschützen und zu erhalten („nichts verlieren"), endlich es mit der Auferstehung der Leiber am Jüngsten Tage zu krönen. Nur ein Teil dieser Gesamtaufgabe wird erfüllt durch die Spendung des Himmelsbrotes, das ja das bereits eingepflanzte Leben nur nähren und

so zu dessen Wachstum beitragen soll. Erst nach diesen allgemeinen Ausführungen über seinen Gesamtberuf und nachdem er auf eine neue Äußerung des jüdischen Unglaubens geantwortet hat (Vers 41 ff.), kehrt Jesus mit Vers 48 wieder zu dem eigentlichen Thema seiner Rede, dem Himmelsbrot, zurück.

41 „Da murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: ‚Ich bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist.'" „Juden" werden sie auf einmal genannt. Viele Ausleger schließen daraus, es seien nicht die galiläischen Zuhörer Jesu gewesen, sondern richtige Juden, also Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem und Judäa, die sich unter das Volk gemischt hatten und es aufhetzten. Aus den Synoptikern wissen wir ja, daß diese Herren den Weg aus Jerusalem nach Galiläa zu diesem Zweck nicht scheuten. Aber das ist hier doch nicht anzunehmen. Denn die Juden aus Jerusalem und Judäa hatten den heiligen Joseph wohl ebensowenig gekannt als seine Mutter Maria. Viel wahrscheinlicher ist es, daß dem Evangelisten der ihm gewohnte Ausdruck in die Feder rutschte, ohne daß er etwas Besonderes dabei gedacht hat. Übrigens paßt er sehr gut. Denn die Widerredner zeigen sich als richtige „Juden". Die ganze herzliche Darlegung Jesu über seinen Beruf als Lebensspender für alle, die „der Vater ihm gibt", hat nicht den geringsten Eindruck auf sie gemacht. Sie bleiben an dem für sie so unverständlichen Wort hängen: „Ich
42 bin das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist." „Ist der da nicht Jesus, der Sohn des Joseph, dessen Vater und Mutter wir kennen?" Man darf natürlich aus dieser allgemeinen Bemerkung, worin sie nur ihre persönliche Bekanntschaft mit seinen irdischen Eltern aussprechen, nicht den Schluß ziehen, daß Joseph damals noch am Leben gewesen sei. Aus der stetigen sonstigen Nichterwähnung des heiligen Joseph, selbst da, wo man seine Gegenwart bestimmt erwartet hätte, falls er noch am Leben gewesen wäre, z. B. bei dem Besuch seiner Mutter und Brüder in Kapharnaum (Matth. 12, 46 ff.; Mark. 3, 31 ff.; Luk. 8, 19 ff.), ist eher mit Sicherheit zu schließen, daß er schon tot war (vgl. auch Mark. 6, 3).

43 Diesmal antwortet Jesus in schärferer Sprache: „Murret nicht unter-
44 einander. Keiner kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht." Der Evangelist hat die Worte Jesu, die natürlich ausführlicher waren, auf den Hauptpunkt zusammengedrängt. Jesus will sagen: „Es ist sinnlos von euch, über mich zu murren. Ihr könnt meine Rede selbstverständlich nicht verstehen, weil ihr mich nicht kennt. Und ihr könnt mich nicht kennen, weil ihr nicht an mich glaubt. Ihr könnt aber auch gar nicht an mich glauben, weil der Vater euch nicht zieht. Und daran seid ihr selbst schuld. Denn ihr gehört nicht dem Vater an. „Nur wen der Vater zieht, kann zu mir kommen." „Den werde ich aber auch auferwecken am Jüngsten Tage", fügt Jesus bedeutungsvoll abermals hinzu. „Das haben ja auch die Propheten schon gewußt und vorausgesagt", fährt er fort, „daß eine besondere Gnade und Erleuchtung vonseiten Gottes notwendig ist, um das Heil zu er-

langen. Und sie haben diese Gnade und Erleuchtung aber auch als besonders kennzeichnend für die messianische Zeit verkündet." In der Tat heben verschiedene Propheten immer wieder die „Erkenntnis Jahwes", die sie in ihrer Zeit so sehr bei ihrem Volk vermissen, als ein besonderes Merkmal der messianischen Zeit hervor (vgl. z. B. Joel 2, 27; Hab. 2, 14). Und Jeremias verspricht, Gott werde in jener Zeit sein Gesetz einem jeden ins Herz hineinschreiben, so daß es nicht mehr notwendig sein werde, daß einer den anderen belehre. „Denn sie werden mich allesamt kennen, die Kleinsten wie die Größten" (Jer. 31, 33 ff.). Deshalb heißt es auch in der von Jesus angeführten Stelle des
45 Isaias: „Alle deine Kinder werden vom Herrn unterwiesen sein" (Jer. 54, 13). Das weiß Jesus, und so schöpft er auch gegenüber dem Unglauben der Zuhörer seinen Trost aus dem Gedanken, daß „jeder, der beim Vater gehört und gelernt hat, zu ihm kommt". Jesus gebraucht die Ausdrücke „hören" und „lernen" im Anschluß an das Wort „unterwiesen" in der zitierten Prophetenstelle. Er meint damit natürlich überhaupt die Aufnahme der vom Vater angebotenen Gnade. Wer diese Gnade in sich hat wirken lassen, der kommt von selber zu Jesus. Denn das „Ziehen" ist wie gesagt nicht in physischem Sinne zu verstehen von einer Gewaltanwendung, die den Gebrauch des freien Willens aufhebt. Wenn also diese „Belehrung" vonseiten des Vaters das Kennzeichen der messianischen Zeit und der zum messianischen Reiche Berufenen ist, dann folgt allerdings für die unbelehrbaren Zuhörer Jesu, daß sie nicht zu den Teilhabern dieses Reiches gehören. Einem Mißverständnis jedoch der Prophetenworte und seiner eigenen Rede muß Jesus noch begegnen: Wenn in der messianischen Zeit Gott der Vater selber die Menschen unterweisen und zu seiner Erkenntnis führen wird, zu was brauchen sie dann noch seinen Gesandten und den Glauben an diesen? Hat doch Gott in der eben zitierten Stelle des Propheten Jeremias versprochen, daß keiner mehr es nötig haben werde, von einem anderen sich unterrichten zu lassen. Das wäre eine sehr falsche Auffassung des „von Gott unterwiesen
46 sein". Zu schauen gibt sich Gott keinem irdischen Menschen. Die Anschauung Gottes, aus der allerdings die ewige Seligkeit und das ewige Leben ganz von selber hervorfließen, besitzt nur der, der „von Gott her ist". „Der hat den Vater gesehen." Er *hat* gesehen will natürlich nicht besagen, daß er ihn gegenwärtig nicht sieht. Das Perfekt hat denselben Sinn, wie wenn von dem „Wort" geschrieben stand: „es *war* bei Gott". Die Unterweisung, die Gott in der messianischen Zeit den Menschen versprochen hat, besteht also hauptsächlich darin, daß er ihren Verstand erleuchtet und ihren Willen bewegt, zum Sohne zu kommen, der allein auf Grund seiner Anschauung Gottes fähig ist, ihnen die vollkommene Gotteserkenntnis und damit das Leben zu vermitteln. Darum schließt Jesus diesen Zwischenteil seiner Rede mit der durch das dop-
47 pelte „Wahrlich, wahrlich sage ich euch" unterstrichenen Wiederholung: „Wer glaubt, der hat ewiges Leben."

Nunmehr kehrt er zum Hauptgegenstand der Rede zurück, indem er, un-

48 bekümmert um den Widerspruch der Juden, die Behauptung wiederholt: „Ich
bin das Brot des Lebens." Die Bedeutung dieses Brotes wird noch einmal
in das rechte Licht gerückt durch den Vergleich mit dem Manna, besonders
49 durch den Hinweis auf die grundverschiedene Wirkung beider. „Eure Väter"
— Jesus sagt bezeichnenderweise nie „unsere Väter" — „haben in der Wüste
das Manna gegessen und sind gestorben." Das Manna war also sicher kein
50 „Lebensbrot", wenn es doch den Tod nicht verhindern konnte. „Dieses Brot
aber, von dem ich rede" — fährt er fort, indem er zunächst rein begrifflich
dessen Wesen noch einmal erörtert —, „ist das Brot, das vom Himmel herab-
kommt eben in der Absicht, damit man davon essen könne und infolge dieses
Genusses dem Tod entgehe." Den leiblichen Tod, dem ja auch die mit dem
Himmelsbrot Gespeisten nicht entgehen werden, läßt Jesus gänzlich außeracht,
weil er als etwas nur den Leib, und auch diesen nur vorübergehend Treffendes
das übernatürliche Leben überhaupt nicht berührt. (Vgl. auch das auf
S. 170 ff. über den Begriff „Leben" in der Auffassung Jesu Gesagte.) Nach
dieser allgemeinen Bestimmung des Begriffes „Himmelsbrot" erklärt Jesus
weiter, worin nun tatsächlich dieses Himmelsbrot besteht, wobei er jetzt auch
die bisher ungelöste Frage beantwortet, wie er zugleich Spender dieses Brotes
51 und das Brot selbst sein kann: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel
herabgestiegen ist." Das lebendige Brot ist er, weil er ja „das Leben in sich
hat" (5, 26) und deshalb auch die Fähigkeit besitzt, anderen aus seinem uner-
schöpflichen Lebensquell mitzuteilen. „Wer also von diesem Brote ißt, wird
in Ewigkeit leben. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für
das Leben der Welt." Im Griechischen wird die Gedankenverbindung dieses
letzteren Satzes mit dem vorhergehenden noch deutlicher durch die doppelte
Anknüpfung: „Und das Brot aber..." Während das „und" darauf auf-
merksam macht, daß der begonnene Gedankengang weitergeführt werden soll,
weist das „aber" darauf hin, daß etwas Neues, in gewissem Sinne Gegen-
sätzliches folgt. Zwischen der Person und dem Leib eines Menschen besteht
ja tatsächlich ein gewisser Gegensatz, obwohl der Leib auch zur Person gehört.
Deshalb pflegt man ja auch sonst zu unterscheiden zwischen dem Ich und dessen
Leib, was schon durch die Wendung „mein Leib" ausgedrückt ist. Insofern ist
es also möglich, daß Jesus sowohl der Spender des Himmelsbrotes, als auch
das Himmelsbrot selber ist. Die in etwas eigenartiger Weise am Ende an-
gehängten Worte „für das Leben der Welt" sind von den verschiedenen Aus-
legern verschieden gedeutet worden. Sie können jedoch keinen anderen Sinn
haben wie in dem ganz ähnlichen kurzen Ausdruck in 1 Kor. 11, 24 (vgl.
Luk. 22, 19): der für das Heil der Welt in den Tod gegebene Leib. Wie bei
1 Kor. 11, 24, so haben daher auch hier mehrere Handschriften diesen Sinn
entsprechend Luk. 22, 19 verdeutlicht, indem sie hinter „mein Fleisch" ein-
schoben: „das ich geben werde". Daß Jesus in dieser Rede mit geheimnis-
vollen Worten auf seinen zukünftigen Opfertod hinweist, ist nicht zu verwun-
dern. Hat er doch schon bei der ersten Tempelreinigung in einer freilich noch

verhüllteren Weise davon gesprochen (vgl. 2, 19 ff.). Sein Fleisch ist demnach eine Opferspeise, die in irgend einer Beziehung steht zu seinem Opfertod. Näher drückt er sich vorläufig darüber nicht aus. So viel aber konnten seine Zuhörer jetzt schon entnehmen, daß der Genuß dieser Speise also erst in der Zukunft bevorsteht, wie Jesus ja auch ausdrücklich sagt: „das Brot, das ich geben *werde*" (vgl. schon Vers 27).

Diese von den Zuhörern schon lange mit Spannung erwartete Erklärung Jesu, worin denn eigentlich die von ihm in Aussicht gestellte Speise, die er selber sei, bestehe, löst begreiflicherweise einen wahren Tumult unter ihnen
52 aus: „Wie kann uns der da das Fleisch zu essen geben?" Diese Lesart („das Fleisch") verdient den Vorzug vor der der Vulgata und einiger griechischen Handschriften: „*sein* Fleisch". Denn sie drückt noch krasser das aus, worüber die Juden sich so entsetzen: Fleisch, Menschenfleisch will er uns zu essen geben! Wenn es heißt: „die Juden stritten untereinander (wörtlich „gegeneinander"), so ist daraus zu entnehmen, daß zwar allen Hörern Jesu dessen Worte unglaublich und untragbar vorkamen, daß aber einige gerade deshalb irgend einen bildlichen Sinn dahinter vermuteten und diese Vermutung den andern entgegenhielten, die eine solche Rede überhaupt für gänzlich absurd, ja barbarisch erklärten. Jesus aber zerstört mit seiner weiteren Rede jeden Versuch einer bildlichen Erklärung seiner Worte und betont aufs schärfste deren buchstäblichen Sinn, ohne auf das dadurch hervorgerufene Entsetzen die geringste
53 Rücksicht zu nehmen. Zweimal wiederholt er seine Behauptung, erst in nega-
54 tiver, dann in positiver Form, indem er dem Essen seines Fleisches das Trinken seines Blutes zur Seite stellt. Ja, es ist bestimmt nicht ohne Absicht, daß Johannes, der sonst in allen seinen Schriften für „essen" die anderen in der griechischen Sprache geläufigen Ausdrücke anwendet (außer in Joh. 13, 18, wo aber offenbar auch eine besondere Absicht zu Grunde liegt), hier in Vers 54 und noch dreimal gleich darauf ein Wort gebraucht, das eigentlich so viel heißt als „zernagen", „zerbeißen", „kauen". Er will also schon durch dieses Wort jede irgendwie bildliche Auffassung von vornherein unmöglich machen. Das-
55 selbe bezweckt auch Vers 55: „Denn mein Fleisch ist eine wirkliche Speise, und mein Blut ist ein wirklicher Trank." Angesichts so klarer Textworte erübrigt es sich, auf die mannigfachen Bemühungen einzugehen, trotzdem mit Gewalt einen bildlichen Sinn in Jesu Rede hineinzuzwingen. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Worte zu nehmen, wie sie sind, und entweder daran zu glauben oder sie mit den Juden für einen Unsinn zu erklären.

Inwiefern aber Jesu Fleisch und Blut imstande ist, Leben zu spenden, das
56 setzt er in den folgenden Versen auseinander: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich (bleibe) in ihm." Wie ja schon die natürliche Speise sich mit den Bestandteilen des Leibes verbindet und in sie übergeht, so wird geradezu eine Verschmelzung eintreten zwischen dem Menschen, der den Leib Christi genießt, und diesem Leibe bzw. Christus selber.
57 Da nun aber Christus ganz erfüllt ist von dem unzerstörbaren göttlichen Leben,

das der Vater ihm mitgegeben hat (vgl. 5, 26), so teilt sich dieses Leben dem
von Natur aus sterblichen Menschen mit. Darum weist Jesus am Schlusse
58 seiner Rede noch einmal auf den himmelweiten Unterschied hin zwischen diesem
59 seinem Brot und dem Manna der Väter. Der Evangelist knüpft daran die
Bemerkung, daß diese Rede in der Synagoge zu Kapharnaum gehalten worden
ist. Das von einigen griechischen und lateinischen Handschriften hinzugefügte
„am Sabbat" ist überflüssig, weil selbstverständlich.

Es ist eigentlich recht auffällig, wie wenig der Heiland Rücksicht nimmt auf die doch nur zu nahe liegenden Mißverständnisse und Bedenken seiner Zuhörer, ja wie er sogar die für jene anstößige Erklärung mit besonderem Nachdruck wiederholt und zuspitzt, ohne im mindesten sich Mühe zu geben, derselben das Unverständliche und Anstößige zu nehmen. Das ist jedoch ganz bezeichnend für die Art Christi und Gottes überhaupt. Wenn Gott der Herr sich kundtut, dann macht er es nicht wie ein Mensch, der vorsichtig sich den Weg bahnt in das Verständnis der anderen, um diese für seine eigenen Gedanken zu gewinnen. Gott verlangt von dem Geschöpf zu allererst bedingungslosen Glauben, auch wenn seine Worte noch so unglaublich und absurd klingen. Erst wenn der Mensch in demütigem Gehorsam Gottes absolutes Wort angenommen hat, kommt dann die Gnade hinzu und führt ihn über die Grenzen des natürlichen Denkens hinaus und hinein in die übernatürliche Gedankenwelt. In dieser ist der Mensch allerdings ebensowenig imstande, das Glaubensgeheimnis rein rational zu erfassen, aber er vermag nicht nur dessen Widerspruchslosigkeit aufzuzeigen, sondern auch es einzubauen in ein bisher nicht gekanntes und nicht geahntes System übersinnlicher Wahrheiten, das ihm dann wiederum erst ganz und voll den Sinn der auch für die Sinne erkennbaren Welt aufdeckt. Deshalb gibt nachher Petrus dem Herrn die bezeichnende Antwort: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist" (Vers 69). Darum hat auch „der Vater der Scholastik", der heilige Anselm von Canterbury († 1109), an den Anfang seines Denkens den Satz gestellt: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam" (Ich suche nämlich nicht zu verstehen, damit ich glaube, sondern ich glaube, damit ich verstehe). Auf diesem Grundgedanken ist die scholastische Theologie aufgebaut und deren lichtvollster Tempel, die Summa theologica des heiligen Thomas von Aquin, dieser Himmel und Erde umfassende Bau der Wahrheit. Darum empfiehlt es sich auch für den Prediger, nicht zu einseitig durch Darlegung von Vernunftbeweisen den Zuhörern die Glaubenswahrheiten annehmbar gestalten zu wollen, sondern deren ganze, von der göttlichen Autorität her stammende Wucht auf sie wirken zu lassen. Sonst dünkt sich der Mensch mit seinem Verstand als Richter über Gott und kommt nie zum Glauben. Denn was den Ausschlag gibt bei der Entstehung des Glaubens, das ist nicht das spekulative Denken, sondern die gesamte innere religiös-sittliche Grundhaltung des Menschen. Auf diese aber macht die unmittelbar gegebene übernatürliche Wahrheit

mit Hilfe der Gnade oft einen viel größeren Eindruck, als wenn sie mit dem Messer der Logik sozusagen seziert worden ist.

Übrigens hätten auch die Zuhörer Jesu, gerade wenn sie den letzten Teil seiner Rede überlegt hätten, ganz von selber merken können, daß Jesus keineswegs das Ansinnen an sie stellte, nach Barbarenart sein rohes Fleisch zu essen und sein rohes Blut zu trinken. Denn obwohl er ausdrücklich versichert, daß sein Fleisch eine wirkliche Speise und sein Blut ein wirklicher Trank sei, also etwas, was wirklich und buchstäblich, nicht nur bildlicherweise gegessen und getrunken werden muß, so geht doch aus seinen letzten Ausführungen klar hervor, daß er sein Fleisch und Blut nicht in der rohen natürlichen, sondern in einer vergeistigten Form zum Genusse darbieten will. Ist es doch nicht eine Speise, die wie die natürlichen Speisen das leibliche Leben erhalten soll, sondern eine Speise des geistlichen Lebens. Daß es sich nicht um das leibliche Leben handelt, geht schon daraus hervor, daß Jesus trotz der Gegenüberstellung dieses Brotes mit dem Manna, dessen Esser alle gestorben sind, keineswegs behaupten will, wer sein Brot esse, werde vor dem leiblichen Tode bewahrt werden. Im Gegenteil. Wenn er dem, der sein Brot ißt, verheißt: „Ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage", so wird damit dessen leibliches Sterben als selbstverständlich vorausgesetzt. Das Leben, das durch Jesu Fleisch und Blut bewirkt wird, ist vielmehr, wie Vers 57 sagt, ein ganz ähnliches wie das, das Jesus von seinem himmlischen Vater mitbekommen hat, also ein geistiges, übernatürliches, göttliches Leben. Diese geistige Wirkung aber tritt nach Vers 56 ein durch die Verschmelzung dessen, der diese Himmelsspeise genießt, mit Christus. Nun ist es aber ganz klar, daß solch eine geistige Wirkung und Verschmelzung unmöglich hervorgebracht werden kann durch natürliches rohes Fleisch und Blut. Denn dieses würde, wie jede andere Speise und wie das genossene Fleisch von Tieren, in die Bestandteile des Leibes aufgehen und zu dessen Erhaltung eine Zeit lang beitragen, und damit wäre dessen ganze Wirkung beendet. So sonderbar also immerhin jedem, der Jesu Rede zum ersten Male hörte, deren Inhalt vorkommen mußte, so war es doch nicht allzu schwer, bei einigem Nachdenken darauf zu kommen, daß es mit dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu eine besondere Bewandtnis haben müsse. Freilich das Volk pflegt nicht nachzudenken, sondern zieht es vor, eine dunkle Redewendung möglichst grob auszulegen, um darin einen Stein des Anstoßes zu finden gegen den, der sie gebraucht hat. Das taten „die Juden" natürlich um so lieber, als sie sonst hätten anerkennen müssen, daß der, der ihnen sein Fleisch und Blut auf übernatürliche Weise zum Genusse reichen will, selbst ein Wesen übernatürlicher Art sein müsse.

Aber nicht nur das Volk hatte keine Lust, tiefer über Jesu Worte nachzudenken. Selbst von seinen Jüngern nahmen viele Anstoß. Unter den Jüngern sind natürlich nicht die zwölf Apostel zu verstehen (vgl. Vers 67 ff.), sondern
60 die Angehörigen des weiteren Schülerkreises. „Diese Rede ist hart, wer kann sie anhören." Das sagten sie aber nicht offen Jesus ins Gesicht, sondern nur

untereinander. Ja nicht einmal durch ihre Mienen verrieten sie Jesus gegen-
61 über ihre Unzufriedenheit. Denn der betonte Satz: „Jesus wußte von sich aus, daß sie über ihn murrten", will die übernatürliche und übermenschliche Erkenntnisquelle hervorheben, aus der Jesus dieses Wissen schöpfte. Seine Antwort an die kritisierenden Jünger ist durch die Kürze, auf die der Evangelist sie zusammengezogen hat, etwas schwer verständlich geworden. Kein Wunder also, daß man versucht hat, deren zweiten Satz (Vers 63) dahin zu deuten, als ob Jesus hier ausdrücklich versichere, daß es sich nicht um ein wirkliches, sondern nur um ein geistiges Essen seines Leibes handle, daß er also vorhin nur bildlich gesprochen habe. Allein daß Jesus auf diese Weise seine ganzen vorherigen Versicherungen bezüglich des wirklichen Essens und Trinkens seines Fleisches und Blutes direkt widerrufen habe, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Auf etwas ganz anderes will Jesus vielmehr die murrenden Jünger aufmerksam machen, nämlich gerade auf das, was ein denkender Zu-
62 hörer teilweise wenigstens von selber hätte finden können. „Wenn ihr nun den Menschensohn dahin hinaufsteigen seht, wo er ehedem war?" — Zu ergänzen ist: „Dann wird euch diese Rede nicht mehr hart vorkommen." Warum nicht? Weil Jesu Leib nach seiner Auferstehung von den Toten sich in einem vergeistigten, verklärten Zustande befinden wird. Es wird noch sein wahrer, wirklicher Leib sein. Das hat er ihnen später bewiesen, indem er nach der Auferstehung seine Wundmale vorwies, sich von den Jüngern betasten ließ, ja sogar vor ihren Augen Speise zu sich nahm. Aber dieser selbe wirkliche Leib unterliegt nicht mehr den Gesetzen der Materie. Auch das hat er ihnen später bewiesen, als er durch verschlossene Türen bei ihnen eintrat und mit Geistesschnelligkeit bald da, bald dort erschien und wieder verschwand. Und nur ein vergeistigter Leib vermag sich durch eigene innere Kraft von der Erde zu erheben und in den Himmel hinaufzuschweben. Wenn sie also alles das später einmal mit eigenen Augen sehen werden, wird es sie auch nicht mehr wundern, daß dieser geistige und verklärte Leib wirklich als Speise kann genossen werden, ohne daß der Genießende dabei rohes Fleisch zerkaut. Und ebenso wird es ihnen begreiflich erscheinen, daß die vergeistigte Speise die Kraft besitzen wird, das übernatürliche Leben ihres eigenen Geistes zu ernähren. Denn selbstverständlich kann nur ein vergeistigter Leib, nicht rohes
63 Menschenfleisch solche Wirkung ausüben: „Der Geist ist es, der Leben schafft, das Fleisch nützet nichts." Darum darf man auch seine Worte nicht nur sinnlich auffassen, sondern muß sie in übernatürlichem Geiste aufnehmen und verstehen. Dann wird man merken, daß auch die Worte Jesu selbst ganz erfüllt sind von geistiger Kraft und von geistigem Leben, und man wird einsehen, wie töricht es ist, sie auf tote Dinge, auf totes, rohes Fleisch und Blut zu deuten.

Dieser übernatürliche Geist jedoch fehlte manch einem der Jünger. Darum
64 sagt ihnen Jesus glatt heraus: „Aber es gibt unter euch einige, die nicht glauben." Der Evangelist, der ja auch sonst großen Wert darauf legt, das übermenschliche Wissen Jesu hervorzuheben, beeilt sich auch hier, darauf auf-

merksam zu machen, daß dieser Unglaube der Jünger keineswegs eine Überraschung für Jesus war. „Jesus wußte nämlich von Anfang an" – d. h. seit der Zeit, da diese Jünger sich ihm anschlossen –, „welche die sind, die nicht glaubten, wer der ist, der ihn verraten würde." Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß diese Jünger schon von Anfang an ungläubig waren, so wenig als Judas sich Jesus schon mit der Absicht angeschlossen hatte, ihn zu verraten. Im Anfang war ja der Glaube aller Jünger ein noch mehr oder minder mangelhafter bzw. unentwickelter, da sie eben in Jesus zunächst nur den Messias erblickten, dessen Person und Amt sie sich noch ziemlich menschlich und irdisch dachten wie auch die anderen Juden. Aber während die übrigen Jünger aus Jesu Worten und Wirken heraus immer mehr das Übernatürliche und Göttliche seiner Person und seines Berufes ahnten und erkannten, sahen diese Jünger sich lediglich enttäuscht in ihm, weil er nicht der irdische Messiaskönig war und sein wollte, den sie erwartet und gesucht hatten. Und so verhielten sie sich ungläubig gegen jede höhere Offenbarung seines Wesens. Kein Wunder, daß dieser bisher verborgene und ihnen selber nicht einmal recht bewußte Unglaube zum Ausdruck kam gerade bei dieser starken Glaubensprüfung, die ihnen die Rede über das Brot des Lebens auferlegte. Man könnte nun allerdings fragen: Warum hat denn Jesus die Jünger sich ihm anschließen lassen, ja sogar einen von ihnen, den zukünftigen Verräter, selbst in den Kreis der Apostel aufgenommen, wenn er doch deren ganze Entwicklung von Anfang an vorausgesehen hatte? Darauf ist zu erwidern, daß Gott überhaupt einen Menschen zu etwas erwählt nicht mit Rücksicht auf das Endresultat dieser Erwählung, das nicht nur von der Gnade, sondern auch vom freien Willen dieses Menschen abhängt, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Disposition bzw. die Verfassung des zu Erwählenden. Alle diese ungläubigen Jünger und selbst Judas waren im Anfang nicht nur gläubig, soweit sie es sein konnten, und guten Willens, sondern sie besaßen auch die Fähigkeit bzw. erhielten gerade durch die Erwählung die Fähigkeit, Heilige zu werden gleich den anderen Aposteln. Daß sie es nicht wurden, sondern abfielen, war ihre persönliche Schuld. An Gott aber die Forderung zu stellen, daß er aus Rücksicht auf das schuldbare Versagen seines Geschöpfes eine von ihm geplante Erwählung unterlasse, heißt von Gott verlangen, daß er auf seine absolute Souveränität verzichte und sein göttliches Handeln vom Willen der Geschöpfe abhängig mache. Eine solche Voraussetzung steht in metaphysischem Widerspruch zum Wesen des göttlichen Seins. Das Geschöpf hat sich eben nach Gott zu richten, nicht umgekehrt. Auch diese abgefallenen Jünger hätten zum Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, gelangen können. Daß sie tatsächlich nicht dazu gelangten, hatte seine Ursache darin, daß schon ihr Verhältnis zum Vater, d. h. zu Gott, überhaupt nicht das richtige war (vgl. die Erklärung zu Vers 37 S. 192 ff.). Darum erinnert sie Jesus noch einmal, aber in verschärfter negativer Form, an das, was er in seiner Rede (Vers 37) den
65 Juden im allgemeinen gesagt hatte: „Deshalb habe ich euch gesagt, daß

keiner zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist." Mit diesen tadelnden Worten will er jedoch keineswegs ihren Unglauben einem unabänderlichen göttlichen Verhängnis zuschreiben, wodurch sie ja schließlich und letztlich selbst als schuldlos erklärt würden. Vielmehr soll diese ernste Mahnung sie zum Nachdenken anregen über ihr Verhältnis zu Gott und sie anspornen, dieses Verhältnis richtig zu stellen. Auch heute noch gilt diese Mahnung. Mancher entschuldigt sich, er könne sich von der Gottheit Christi nicht überzeugen. Das mag durchaus wahr sein. Denn nicht Studium allein führt zum Glauben, sondern ausschlaggebend ist die Gnade, der Zug des Vaters. Aber: Ist meine sittliche Grundrichtung so ehrlich, ist mein Streben nach Wahrheit so aufrichtig, daß der Vater mir die Hand reichen kann und will? Das ist die ernste Gewissensfrage, die jeder an sich stellen müßte, der Christus nicht glaubt finden zu können.

Wie zu erwarten war, unterließen es auch viele von den ungläubigen
66 Jüngern, diese Gewissensfrage an sich selbst zu richten. „Seit dieser Zeit zogen sich viele von seinen Jüngern von ihm zurück und begleiteten ihn nicht mehr auf seinen Wanderungen." Sie verließen ihn also nicht plötzlich und unmittelbar nach jener Synagogenrede. Aber der innere Bruch war an jenem Tage vollzogen. Und so bröckelten sie ab, einer nach dem andern, in den darauf folgenden Tagen, je nachdem sich gerade wohl diesem und jenem eine billige Ausrede bot, sich zu entfernen und fürderhin nicht mehr zu erscheinen. Durch diese Zeitangabe ist auch das mit Vers 67 Folgende näher bestimmt. Zwar nicht sogleich nach der eucharistischen Rede, aber offenbar auch nicht sehr
67 viel später hat Jesus jene Frage an die zwölf Apostel gerichtet. Denn es geschah, als noch alle ganz unter dem Eindruck jener Rede standen. Es ist bezeichnend, daß Johannes hier auf einmal von den „Zwölfen" wie von etwas ganz Bekanntem spricht, obwohl er nirgendwo die Berufung der Zwölf erzählt hat. Er setzt eben auf Schritt und Tritt die synoptische Erzählung voraus. Ebenso bezeichnend ist es, daß auch hier Petrus als Sprecher der Apostel auftritt. Obgleich nach Ausweis der Synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte sowohl Christus als auch die Mitapostel den Petrus gewöhnlich nur mit dem Namen Simon anzureden pflegten, fügt Johannes hier wie auch sonst den Beinamen Petrus hinzu, wie er ja auch die Zulegung dieses Namens durch Christus schon im Anfang berichtet hat. Schon längst vor der Verheißung des Primates (Matth. 16, 18 ff.) hat eben Petrus eine besonders ausgezeichnete Stellung unter den Aposteln innegehabt.

Also an die Zwölf richtet Jesus die Frage: Wollt etwa auch ihr weggehen? Die im Griechischen gebrauchte Fragepartikel läßt die Antwort „nein" erwarten. Jesus setzt also voraus, daß die Zwölf wenigstens ihm treu bleiben würden. Trotzdem stellt er es ihrem eigenen Willen anheim. „Wollt auch ihr gehen?" Er bittet sie nicht, bei ihm zu bleiben. Sie können gehen, wenn sie wollen. Er braucht auch sie nicht. So groß auch Jesu Demut ist, so groß seine Bereitwilligkeit, jeden aufzunehmen, der zu ihm kommt, er hat doch

auch einen herrlichen, männlichen, ja göttlichen Stolz. Er läuft niemand nach, er schmeichelt keinem und buhlt um keines Menschen Gunst. Wie er den Pharisäern gelegentlich die schärfsten Anklagen ins Gesicht schleudert, obwohl er sich sowohl der Größe ihres Hasses als auch ihrer Macht bewußt ist, so ist er eher bereit, selbst die zwölf von ihm besonders auserwählten Apostel wieder ziehen zu lassen, als auch nur ein Wörtchen von dem zurückzunehmen oder einzuschränken, was er gesagt hat. Petrus freilich gibt ihm im Namen der
68 übrigen Mitapostel eine schöne Antwort: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens." Ja, sie könnten ja auch gehen. Aber zu wem? Einen Führer wie Jesus finden sie nirgends mehr. Einen, der Worte ewigen Lebens hat. Der Mensch, nicht nur der Arme, dem die Güter dieses Lebens versagt sind, auch der Reiche und vom Lebensgenuß Gesättigte, braucht einen, der auch seine Seele zu sättigen imstande ist. Denn auch die nach Gottes Ebenbild erschaffene und für Gott bestimmte Seele hat Hunger. Einen Hunger, der weder durch Speise und Trank, noch durch Zerstreuungen und Lustbarkeiten, noch durch Genüsse ästhetischer und geistiger Art, noch durch den Besitz von Reichtum und Macht gestillt werden kann. Schon hier in diesem Erdenleben braucht sie eine Speise, die ihr die Kraft verleiht, sich zurechtzufinden, und da sie unsterblich ist, dürstet sie nach etwas, was nicht zerrinnt wie alle irdische Freude. Christus allein hat „Worte ewigen Lebens". Es sind einfache Worte. Aber wer sie nicht nur oberflächlich oder gar mit Mißtrauen hört oder liest, sondern aufnimmt in sein Inneres, der merkt, wie sie seine Seele mit etwas an- und ausfüllen, was unabhängig ist von dem Auf und Ab, dem Kommen und Gehen, dem Aufblitzen und Verschwinden aller irdischen Freuden und Tröstungen: mit ewigem Leben.

69 Noch ein Weiteres fügt Petrus hinzu: „Und wir haben geglaubt und erkannt (siehe dazu die Bemerkung vorhin auf S. 199), daß du der Heilige Gottes bist." So ist mit den besten Handschriften zu lesen, nicht, wie die Vulgata hat, „Christus, der Sohn Gottes". Letzterer Ausdruck wurde von der Mehrzahl der Handschriften und Übersetzungen als der mehr gebräuchliche und besonders im Hinblick auf Matth. 16, 16 (vgl. Mark. 8, 29 und Luk. 9, 20) an die Stelle des ersteren, etwas auffälligen gesetzt. Daß er aber nicht ursprünglich ist, ersieht man aus den zahlreichen Varianten, bald wie die Vulgata, bald ohne „Christus", bald mit Hinzufügung „des lebendigen" hinter „Gottes", oder auch „Christus der Heilige Gottes". Diese Benennung „der Heilige Gottes" scheint damals für den Messias geläufig gewesen zu sein. Denn auch die von bösen Geistern Besessenen reden Jesus bisweilen so an (vgl. Mark. 1, 24; Luk. 4, 34). Nicht die innere sittliche Heiligkeit ist zunächst damit gemeint, sondern die auf dem Amte liegende Weihe. So heißt auch Aaron als Hoherpriester „der Heilige Gottes" (Ps. 106, 16), und ebenso werden im Neuen Testament die Propheten und die Apostel „Heilige" genannt. Christus freilich ist „der Heilige Gottes" schlechthin. Inwiefern er das ist, sagt er selbst (10, 36): „den der Vater geheiligt und in die Welt

gesandt hat". In seiner Sendung durch den Vater liegt seine Weihe. Da allerdings diese Sendung in der Bewirkung der hypostatischen Union, d. h. in der Aufnahme der menschlichen Natur Christi in die Einheit der zweiten göttlichen Person, besteht und da diese hypostatische Union für die menschliche Seele Christi die wesenhafte Heiligkeit zur Folge hat, so ist mit diesem Ausdruck „der Heilige Gottes" schlechthin auch Jesu innere sittliche Heiligkeit als eine die Heiligkeit jedes Geschöpfes wesentlich überragende bezeichnet. Dieser ganzen vollen Bedeutung seiner Worte war sich Petrus damals allerdings noch nicht bewußt. Sein Bekenntnis spricht nur aus, daß Jesus der alle Propheten insgesamt, also auch den Täufer, den früheren Meister und Lehrer Petri, überragende einzige Messias sei, worin ohne Zweifel auch schon eine deutliche Ahnung seiner metaphysischen Gottessohnschaft lag. Zur vollen klaren Erkenntnis wurde diese Ahnung erst einige Wochen später, als Jesus bei Cäsarea Philippi wiederum eine Frage an seine Apostel richtete: „Für wen haltet ihr mich?" und als wiederum Petrus darauf die Antwort gab: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

Freudig und zuversichtlich hat Petrus im Namen aller gesprochen. Jesus
70 aber weiß es besser. „Habe ich nicht euch Zwölfe für mich ausgewählt? Und von euch ist einer ein Teufel." Wer dieser Teufel sei, sagt Jesus nicht. Der
71 Evangelist jedoch fügt es sogleich hinzu. (Über den Namen Judas Iskariot siehe Band XI 1, S. 149.) Mit tiefem Schmerz betont er nochmals: „einer von den Zwölfen". Warum wohl wies Jesus gerade jetzt in diesem weihevollen Augenblick auf seinen Verräter hin? Sein innerstes Empfinden drängte ihn dazu. Der Anblick des Judas in dieser Stunde mußte ihm tief in die Seele schneiden, obwohl Judas mit keiner Miene etwas verriet von der inneren Umwandlung, die schon in ihm begonnen hatte. Er sagte es auch, um den Judas zu warnen, der sich im Innersten betroffen fühlen mußte durch dieses den andern Aposteln gänzlich unverständliche Wort Jesu. Es sollte aber auch eine Mahnung sein an alle anderen Apostel. Gerade in der gehobenen Stimmung dieser Stunde sollten sie erinnert werden an die Schwäche, an die Anlage zum Verräter, die in jedem Menschen lauert, damit sie sich bewußt blieben, daß die Berufung, selbst die unmittelbare Berufung durch Jesus persönlich, noch keine Garantie bietet vor dem Abfall und der Verwerfung, wenn nicht die stetige demütige eigene Mitarbeit mit der Gnade dazukommt. Dieses Bewußtsein müssen wir ja alle haben.

Die Kritik hat herausgefunden, daß diese Erzählung (Vers 67–71) nichts anderes sei als eine mit anderer Motivierung ausstaffierte Umformung des synoptischen Berichtes von dem Petrusbekenntnis (Matth. 16, 13–23; Mark. 8, 27–33; Luk. 9, 18–22), wie ja auch Lukas jenen Bericht schon direkt an das Wunder der Brotvermehrung (Luk. 9, 10–17) angeschlossen habe. Die verschiedene Motivierung sei aber deswegen notwendig gewesen, weil die synoptische Voraussetzung, daß die Erkenntnis von der Messianität Jesu sich in den Aposteln erst langsam entwickelt habe, um dann plötzlich auf-

zublitzen, bei Johannes gänzlich fehle, nach dem die Jünger schon im Anfang in Jesus den Messias verehrten. Auch die scharfe Zurechtweisung des Petrus (Matth. 16, 23; Mark. 8, 33), die schon Lukas als anstößig weggelassen habe, sei ersetzt durch den Hinweis auf Judas, den Verräter. Diese Erklärung ist recht weit hergeholt. Der Hinweis auf die enge Verknüpfung des Petrusbekenntnisses mit dem Brotwunder bei Lukas besagt gar nichts. Lukas hat sich von 8, 4 bis 9, 17, d. h. bis zum Ende der Brotvermehrung, ziemlich eng an Mark. 4, 1 bis 6, 44 angeschlossen. Nun bricht er plötzlich ab, ohne auch nur anzudeuten, wie Jesus das Volk, von dem er doch auch nach seiner Angabe (Luk. 9, 10) sich hatte fernhalten wollen, wieder von sich losgebracht hat. Hieran fügt er völlig abgerissen die Erzählung von dem Petrusbekenntnis ohne irgend eine Angabe von Zeit und Ort. Alles, was bei Markus zwischen beiden Begebenheiten liegt (Mark. 6, 45 bis 8, 27), läßt er aus, um sich von 9, 18 an wieder an Mark. 8, 27 ff. anzuschließen, freilich mit Kürzungen und Auslassungen. Deutlicher hätte er nicht verraten können, wie wenig es ihm darauf ankam, die Geschichte Jesu lückenlos zu berichten. Also folgt aus seiner unmittelbaren Anreihung des Petrusbekenntnisses an die Brotvermehrung gar nichts. In Wirklichkeit liegen nach Matthäus und Markus zwischen der Brotvermehrung und dem von ihnen berichteten Petrusbekenntnis noch allerhand Begebenheiten, ja sogar größere Wanderungen Jesu, während das von Johannes erzählte Bekenntnis des Petrus sowohl äußerlich als auch innerlich in nahem Zusammenhang mit der eucharistischen Rede steht. Was für ein Unterschied zwischen der hier von Petrus ausgesprochenen Erkenntnis der Person Christi und seinem klaren Glaubensbekenntnis bei Cäsarea Philippi besteht, ist oben schon auseinandergesetzt worden. Es war eben ein noch gar weiter Weg von der Erkenntnis der Messianität Jesu bis zu dem klaren Glauben an seine Gottessohnschaft in metaphysischem Sinne. (Über die Etappen dieses Weges siehe Band XI 1, S. 217 ff.)

Eine andere Beobachtung jedoch drängt sich bei der ganzen eucharistischen Rede auf, und zwar viel stärker als bei den bisherigen, von Johannes wiedergegebenen Reden Jesu: Jesus spricht doch tatsächlich bei Johannes ganz anders als bei den Synoptikern. Wenn sonst zur Erklärung dieser Verschiedenheit auf die Verschiedenheit der Zuhörer hingewiesen wird: bei den Synoptikern das einfache galiläische Volk, bei Johannes die theologisch gebildeteren Juden aus Jerusalem, so versagt diese Erklärung gerade bei der eucharistischen Rede. Denn auch hier besteht wenigstens die überwiegende Mehrheit der Hörer aus Galiläern. Da verstärkt sich durchaus der Eindruck, die johanneischen Reden seien überhaupt keine geschichtlichen Reden Jesu, sondern freie Erfindungen des Evangelisten, der in ihnen seine eigenen Lieblingsgedanken über Jesus, nämlich: „Jesus das Licht und Leben der Welt", darlegen will. Freilich kann man dem entgegenhalten, daß der vierte Evangelist, der ja auch sonst mit deutlich zu Tage tretender Absicht die anderen Evangelisten ergänzen will, auch einige ihm besonders aufgefallenen Gedanken aus der reichen Gedanken-

welt Jesu aufgegriffen haben kann, um sie der Nachwelt zu überliefern, Gedanken, die in die von den Synoptikern überlieferte gewöhnliche Form der Katechese nicht aufgenommen worden waren wegen ihrer die Fassungskraft der einfachen Leute überragenden Höhe. In Wirklichkeit besteht ja auch kein Widerspruch zwischen den Gedanken des synoptischen und des johanneischen Jesus. Finden sich doch vielmehr von dem letzteren auch genugsam Andeutungen bei den Synoptikern und ist schließlich auch die eucharistische Rede nichts anderes als eine vorausgenommene und erweiterte Erklärung dessen, was die Synoptiker bei der Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes berichten. Trotz all dieser Erwägungen läßt sich der tiefgreifende, ja gegensätzliche Unterschied in der Art, wie Jesus sonst zu dem galiläischen Volke redete und wie er hier spricht, nicht hinwegleugnen. Sollen wir nicht genötigt sein, die Geschichtlichkeit dieser Rede zu leugnen oder wenigstens sehr in Zweifel zu ziehen, so muß sich noch ein anderer Grund ausfindig machen lassen, der uns das Auffällige gerade dieser Rede begreiflich erscheinen läßt. Einen solchen Grund haben wir nun gar nicht lange zu suchen. Er fällt uns von selbst in die Augen, wenn wir nur auf die besonderen Umstände der eucharistischen Rede einen Blick werfen. Tatsächlich wollte Jesus hier auffällig reden, ja er wollte absichtlich — man möchte sagen: provozieren und eine Krise herbeiführen. Als Jesus diese Rede hielt, war er schon auf dem Höhepunkt seiner galiläischen Wirksamkeit angelangt, bzw. er hatte diesen Höhepunkt bereits überschritten. Es hatte sich längst herausgestellt, daß das Volk, so begierig es auch seinen Vorträgen lauschte und so sehr es seine Wunder wie außerordentliche Zaubertaten anstaunte, für seine eigentlichen übernatürlichen Absichten ebensowenig Verständnis zu gewinnen vermochte wie für das Übernatürliche seiner Person. Deshalb hatte Jesus nach den Synoptikern bereits damit begonnen, sich vom Volke zurückzuziehen, um sich mehr der Ausbildung seiner Jünger und Apostel zu widmen. Und auch dieses Mal hatten sich die Leute ihm aufgedrängt. Schon vor der Brotvermehrung, die den Anlaß zu dieser Rede bot, waren sie ihm nachgelaufen in die von ihm für sich und seine Jünger gesuchte Einsamkeit, und nur aus Mitleid hatte er sich der Menge angenommen, gepredigt und die Kranken geheilt und schließlich das Wunder gewirkt. Der Erfolg war nicht der von ihm gewünschte. Anstatt aus seinen Lehren und Wundern die für ihr Seelenheil notwendigen Folgerungen zu ziehen, wollen sie Revolution machen und ihn zu diesem Zweck an ihre Spitze stellen. Es hatte offenbar seiner ganzen Autorität bedurft, um das aufgeregte Volk wieder in Ruhe zu bringen. Und selbst seine Apostel waren so sehr von der recht weltlichen Begeisterung der Masse mitgerissen worden, daß er Mühe gehabt hatte, auch sie zu entfernen, um ganz allein zu sein. Absichtlich hatte er einige Tage vergehen lassen (siehe oben S. 184 ff.), bis er sich wieder in Kapharnaum einfand, wo ihn dasselbe Volk bisher vergebens gesucht hatte. Da faßte Jesus den Entschluß, dieser falschen Begeisterung und dieser rein irdischen Auffassung seines Wirkens und Wollens ein gründliches Ende zu bereiten. Diese Leute, und selbst

seine Jünger, sollten es einmal unzweideutig hören, daß er nicht gekommen war, um irdisches Brot zu reichen, sondern ein gänzlich überirdisches Brot der Seelen, das nur von solchen verstanden und genossen werden kann, die es in übernatürlichem Glauben aufnehmen. Diese Absicht ist ihm durchaus gelungen. Die Krise, die er hatte herbeiführen wollen, war so groß geworden, daß nicht nur die Masse des Volkes sich murrend von ihm abwandte, sondern selbst viele Jünger ihn endgültig verließen, ja daß er Veranlassung hatte, selbst an die Zwölfe jene Frage zu stellen. Aber der Weg ist jetzt frei geworden. In der Folgezeit kann er auf einsamen Wanderungen sich ganz mit denen abgeben, „die geglaubt und erkannt haben", was er will. Und er kann sich an seine Hauptaufgabe machen, diesen ein ganz anderes Bild vom Messias zu entwerfen, als das Volk es hatte und auch sie bis vor kurzem es gehabt hatten: nicht ein irdischer triumphierender neuer Judenkönig auf Davids altem Thron, sondern der für das Heil der Welt leidende und sterbende Sohn Gottes.

„Ich bin das Brot des Lebens. Wer von diesem Brote ißt, der wird nicht sterben. Und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage." Leben! Der unstillbare Lebensdrang ist die zähe Wurzel, aus der alle anderen Dränge des Menschen, von den rein animalischen bis zu den höchsten geistigen, herauswachsen. Der routinierte Lebemensch, der sich ausgibt in sinnlichem Genuß, der Machtmensch, dessen ganzes Streben darauf ausgeht, den Kreis seiner Macht zu erweitern, der Geldmensch, der mit Zähigkeit Schätze auf Schätze häuft, der Gelehrte, dem das erreichte Wissen nie genügt, der Künstler, den keines seiner Werke befriedigt, der Philister, dessen einzige Sorge es ist, in seinem Alltagsgang nicht gestört zu werden, jeder von ihnen will im Grunde leben, die Lebensmöglichkeiten, die er in sich fühlt, ausschöpfen bis zum letzten Tropfen. Und wenn auch das Schicksal einem Menschen von seinen Lebensmöglichkeiten eine nach der anderen abschneidet, dann bleibt die Wurzel stecken, der unersättliche Lebensdrang. Der blinde Bettler, der an der Straßenkreuzung sitzend die Vorübergehenden um ein Almosen bittet, will wenigstens noch die Wärme der Sonne fühlen und das ferne Rauschen des Lebens vernehmen, und der halbblöde Greis wehrt sich dagegen, das einzige, was ihm vom Leben noch geblieben ist, das stumpfe Bewußtsein seines nackten Daseins, zu verlieren. Aber nach unerbittlichem Naturgesetz läuft die Lebensmaschine ab, und es bleibt nur die Starre des Todes und der Verwesung. Da ist Christus gekommen und hat den Menschen ein anderes Leben gebracht und ein wunderbares Brot, um es zu nähren. Ein Leben, das unabhängig ist vom Leben und Sterben des Leibes, ja das in der Glut irdischer Lebensnöte erst recht zur Vollreife auswächst wie der Weizen unter den Strahlen der Sonne. Und er hat sogar versprochen, auch den Leib dessen, der diese Lebensspeise aus seiner Hand annimmt, von den Toten zu erwecken und an diesem geistigen Leben teilnehmen zu lassen. Aber die Menschen, die so viel tun und ausgeben für das hinschwindende Leben, gehen achtlos an dem Tische Christi vorbei. Allerdings, auch von diesem Brote Christi gilt, was von jeder Speise gilt.

Es genügt nicht, daß sie nur verzehrt wird. Sie muß auch innerlich verarbeitet und – wie der Fachausdruck heißt – assimiliert werden. Das übersehen gar viele, und deshalb bleiben ihre häufigen und selbst täglichen Kommunionen ohne Frucht. Sie meinen nämlich, es genüge, wenn sie sozusagen mitten aus ihrem Alltagsleben heraus geschwind in die Kirche springen, nach kurzer Vorbereitung zum Tische des Herrn gehen, um nach ebenso flüchtiger Danksagung wieder in ihr Alltagsleben zurückzueilen. Aber sie merken gar nicht, daß dies ihr Alltagsleben heidnisch ist. Denn ihr Denken ist heidnisch, ihr Streben ist heidnisch, ihr Zanken und Streiten ist heidnisch, ihr Vergnügen ist heidnisch. Kein Wunder, daß das Samenkorn Christi, in den heidnischen Boden ihres Alltagslebens gelegt, nicht aufgehen kann. Sie führen eben im Grunde genommen ein Doppelleben: das heidnische, das den größten Teil des Tages in Anspruch nimmt, und ein religiös-christliches während der paar Minuten, wo sie gerade in der Kirche weilen oder sonst zu Hause beten. Aber nur wenn wir die Kräfte unserer Seele anstrengen, auch im Alltag ein religiös-christliches Leben zu führen, zu denken, zu streben, zu wollen und zu handeln wie Christus, nur dann wird unsere Seele instand gesetzt, das Brot Christi in sich aufzunehmen und zu assimilieren. Dann aber wird, auch ohne daß wir dessen innewerden, unsere Seele „in das Bild Christi verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit", so wie es von dem Geiste des Herrn geschieht (vgl. 2 Kor. 3, 18).

## *JESUS VERSUCHT ZUM DRITTEN MALE, DEN JUDEN IN JERUSALEM SICH ZU OFFENBAREN. Kap. 7 Vers 1 bis Kap. 10 Vers 21.*

### *JESUS AUF DEM LAUBHÜTTENFEST IN JERUSALEM. Kap. 7 Vers 1—52.*

(1) Hierauf wanderte Jesus in Galiläa umher. Denn er wollte nicht in Judäa umherwandern, weil die Juden danach trachteten, ihn zu töten. (2) Das Fest der Juden, Laubhütten, stand aber bevor. (3) Darum sagten seine Brüder zu ihm: „Zieh von hier weg und begib dich nach Judäa, damit auch deine Jünger deine Werke sehen, die du verrichtest. (4) Denn niemand tut doch ein Werk im Verborgenen und bemüht sich zugleich um öffentliche Geltung für seine Person. Wenn du nun einmal solche Taten verrichtest, dann zeige dich öffentlich vor der Welt." (5) Nicht einmal seine Brüder glaubten nämlich an ihn. (6) Darauf antwortete ihnen Jesus: „Meine Zeit ist noch nicht da. Eure Zeit aber ist immer bereit. (7) Euch kann die Welt unmöglich hassen; mich aber haßt sie, weil ich von ihr bezeuge, daß ihr Tun böse ist. (8) Geht ihr nur hinauf zum Fest. Ich steige noch nicht hinauf zu diesem Feste, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist." (9) So sagte er zu ihnen und blieb in Galiläa.

(10) Nachdem aber seine Brüder zum Fest hinaufgezogen waren, da zog er auch selber hinauf, nicht öffentlich, sondern ganz im stillen. (11) Die Juden nun suchten nach ihm während des Festes und sprachen: „Wo ist er denn?“ (12) Und es war viel heimliches Gerede über ihn unter den Volksscharen. Die einen sagten: „Er ist recht.“ Andere sagten: „Nein, er verführt das Volk.“ (13) Niemand aber äußerte frei seine Meinung über ihn aus Furcht vor den Juden.

(14) Als aber das Fest schon zur Hälfte vorüber war, stieg Jesus in den Tempel hinauf und lehrte. (15) Da wunderten sich die Juden und sagten: „Wie hat der sich Schriftkenntnis erworben, ohne Unterricht genossen zu haben?“ (16) Darauf gab ihnen Jesus zur Antwort: „Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. (17) Wer wirklich gewillt ist, dessen Willen zu tun, der wird auch bezüglich dieser Lehre zur Erkenntnis kommen, ob sie von Gott ist, oder ob ich von mir selber aus rede. (18) Wer von sich aus redet, sucht seine eigene Ehre. Wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahr, und an dem ist überhaupt nichts Unrechtes. (19) Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben? Und doch erfüllt keiner von euch das Gesetz. Warum trachtet ihr mir nach dem Leben?“ (20) Das Volk antwortete: „Du bist besessen. Wer trachtet dir denn nach dem Leben?“ (21) Jesus gab ihnen zur Antwort: „Eine einzige Tat habe ich getan, und ihr seid alle befremdet darüber. (22) Darum — (paßt auf): Moses hat euch die Beschneidung gegeben — sie stammt allerdings nicht von Moses her, sondern von den Vätern —, und demgemäß beschneidet ihr einen Menschen am Sabbat. (23) Wenn ein Mensch am Sabbat die Beschneidung empfängt, damit das Gesetz des Moses nicht verletzt werde, da zürnt ihr mir, weil ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe. (24) Urteilt doch nicht nach dem äußeren Anschein, sondern fällt ein wirklich gerechtes Urteil.“

(25) Daraufhin sagten einige von den Einwohnern Jerusalems: „Ist das nicht der, den sie töten wollen? (26) Und doch redet er in aller Öffentlichkeit, und sie erwidern ihm nichts. Sollten denn wirklich die Mitglieder des Hohen Rates sich davon überzeugt haben, daß der der Messias ist? (27) Aber von dem wissen wir, wo er her ist. Vom Messias jedoch, wenn der kommt, weiß niemand, woher er ist.“ (28) Da sagte Jesus, während er im Tempel mit Lehren beschäftigt war, ganz laut: „Ja ihr kennt mich und wißt auch, wo ich her bin. Und doch bin ich nicht von mir aus gekommen, sondern es ist wirklich einer da, der mich gesandt hat, einer, den ihr nicht kennt. (29) Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm, und er hat mich abgesandt.“ (30) Daraufhin hätten sie ihn gerne festgenommen. Und doch wagte niemand, Hand an ihn zu legen, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. (31) Vom Volke aber fingen viele an, an ihn zu glauben, und sagten: „Wird der Messias, wenn er kommt, mehr Wunderzeichen wirken, als dieser Mann gewirkt hat?“ (32) Die Pharisäer hörten es, wie das Volk heimlich solche Reden über ihn

führte. Und so schickten die Hohenpriester und Pharisäer Diener ab mit dem Auftrag, ihn festzunehmen. (33) Daraufhin sagte Jesus: „Noch eine kurze Zeit bin ich unter euch. Dann gehe ich fort zu dem, der mich gesandt hat. (34) Ihr werdet mich suchen und nicht finden. Und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen." (35) Da sprachen die Juden untereinander: „Wo will denn der hingehen, so daß wir ihn nicht finden werden? Will er am Ende in die Diaspora der Heiden gehen und die Heiden belehren? (36) Was bedeutet diese Rede: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen?"

(37) Am letzten Tage des Festes aber, dem Hauptfesttage, stand Jesus da und rief laut: „Wen dürstet, der komme zu mir und trinke. (38) Wer an mich glaubt, aus dessen Innerem werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen." (39) Das aber sagte er von dem Geiste, den die empfangen sollten, die an ihn gläubig geworden sind. Denn es gab noch keinen Geist, weil Jesus noch nicht in seine Herrlichkeit eingegangen war. (40) Aus dem Volke sagten darauf manche, die diese Worte gehört hatten: „Das ist wahrhaftig der Prophet." (41) Andere sagten: „Das ist der Messias." Andere aber sagten: „Kommt denn der Messias aus Galiläa? (42) Sagt nicht die Schrift, daß der Messias aus dem Geschlechte Davids und aus Bethlehem, dem Dorfe, wo David war, herkommt?" (43) So entstand eine Spaltung im Volke seinetwegen. (44) Einige aber hätten ihn gerne festgenommen. Niemand jedoch legte Hand an ihn.

(45) Die Diener kamen also zu den Hohenpriestern und Pharisäern zurück. Da sprachen jene zu ihnen: „Warum habt ihr ihn nicht mitgebracht?" (46) Die Diener antworteten: „Noch nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet." (47) Darauf gaben ihnen die Pharisäer zur Antwort: „Habt etwa auch ihr euch verführen lassen? (48) Glaubt denn einer von den Ratsmitgliedern an ihn oder von den Pharisäern? (49) Aber dieser Pöbel, der das Gesetz nicht kennt — ein verfluchtes Pack!" (50) Nikodemus aber, der früher einmal zu ihm gekommen war, einer aus ihrem Kreise, sagte zu ihnen: (51) „Verurteilt etwa unser Gesetz einen Menschen, ohne daß man ihn erst angehört und festgestellt hat, was er tut?" (52) Sie erwiderten ihm: „Bist vielleicht auch du aus Galiläa? Forsche nach und überzeuge dich, daß aus Galiläa kein Prophet ersteht."

1 Es fällt auf, daß der Evangelist erst an dieser Stelle bemerkt, Jesus sei in Galiläa umhergewandert, während wir doch aus den Synoptikern wissen, daß er das schon lange Zeit hindurch vor der Brotvermehrung getan hatte, ja daß sogar seine Haupttätigkeit in Galiläa bereits vor diesem Zeitpunkt stattgefunden und mit demselben schon ihr Ende erreicht hatte. Denn von jetzt an hat sich Jesus, wie die synoptischen Evangelien zeigen, immer mehr vom Volke zurückgezogen und sich fast ausschließlich der Heranbildung seiner ihm noch treugebliebenen Jünger gewidmet, zu welchem Zwecke er sogar oft

das Gebiet Galiläas verließ und seine Wanderungen weit über dessen Grenzen hinaus fortsetzte. Welche chronologische Folgerungen andere aus dieser Bemerkung des Evangelisten gezogen haben, davon war schon auf S. 145 ff. die Rede. Warum aber Johannes sie an dieser Stelle nachholt, ist aus dem Zusammenhang klar ersichtlich. Das folgende Gespräch Jesu mit seinen Brüdern und deren an Jesus gestelltes Ansinnen wäre ohne diese Einleitung gar nicht verständlich. Daß aber der Haß der „Juden", d. h. der jüdischen Behörde, also der Mitglieder des Hohen Rates in Jerusalem, die schon bei dem letzten Laubhüttenfeste den Gedanken gefaßt hatten, ihn zu töten (5, 16 und 18), aus dieser eucharistischen Rede, in der Jesus so deutlich auf das Übernatürliche seiner Sendung und seiner Person hingewiesen hatte, neue Nahrung sog, ist wohl begreiflich. Waren doch auch in der Synagoge von Kapharnaum „Juden" anwesend, wie sie ja nach dem Zeugnis der Synoptiker Jesus schon längst mit Spionen umstellt hatten. Dieses sonderbare Verhalten Jesu nach dem Tage von Kapharnaum erregte begreiflicherweise das Kopfschütteln aller der Kreise, die ihm zwar nicht feindlich gegenüberstanden, die aber doch andrerseits zu keinem Verständnis seines eigentlichen Wollens und Wesens gelangen konnten und immer noch gerne in ihm den Messias Israels in fleischlich-irdischem Sinne gesehen hätten. Dazu gehörten aber auch seine „Brüder". Das Herannahen des Laubhüttenfestes, dieses Hauptfestes der Juden (siehe darüber S. 153 ff.), gab ihnen Gelegenheit, ihre Meinung zu äußern. Seit dem letzten Laubhüttenfest, also seit einem Jahre, war Jesus nicht mehr in Jerusalem gewesen. (Über das Chronologische siehe S. 150 ff.) Statt dessen hatte er sich gerade im letzten halben Jahre mit dem Häuflein seiner Apostel an möglichst verborgenen oder jenseits der Landesgrenze gelegenen Orten aufgehalten. Bei den wenigen Wundern, die er noch wirkte, war es geradezu auffällig, wie ängstlich er aller Öffentlichkeit aus dem Wege ging (vgl. Mark. 7, 33; 8, 23 26). Kein Wunder also, daß die Zahl seiner früheren Anhänger in Galiläa, die sich seit der Rede in Kapharnaum schon zu lichten begonnen hatte, immer mehr zusammenschmolz. Dabei machte aber Jesus doch immer noch den „Anspruch auf öffentliche Geltung". Von seiner direkten und indirekten Behauptung, der Heilsbringer seines Volkes zu sein, hatte er durchaus nichts zurückgenommen. Da war es doch höchste Zeit — so dünkte es den Brüdern —, diesen Widerspruch zwischen seinen Ansprüchen und seiner Handlungsweise aufzuheben und aus jenen die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Der Messias gehört in die volle Öffentlichkeit seines Volkes, also nach Judäa
2 und nach Jerusalem. Und erst recht gehört er dahin an einem solchen Feste, wie das Laubhüttenfest es ist, wo aus allen Provinzen und aus den entlegensten Dörfern die Scharen des Volkes nach Jerusalem zusammenströmen. Dort soll er solche Wunder wirken, wie er sie bisher in abgelegenen Dörfern Gali-
3 läas getan hat, damit „auch seine Jünger die Werke, die er verrichtet, sehen". Nicht nur die galiläischen Jünger, die ihm zum größten Teil davongelaufen sind, sondern vor allem die vielen Leute, die sich während seiner früheren

judäischen Wirksamkeit ihm angeschlossen hatten (vgl. 4, 1; 3, 26 29). Das hat mehr Zweck, als unter der wankelmütigen Bevölkerung Galiläas (vgl. Matth. 11, 16ff.) seine Kraft zu vergeuden. Das also halten ihm seine Brüder ganz energisch vor. Es war ohne Zweifel gut gemeint, wenn auch natürlich Selbstsucht dahinter stak, da sie auch ihren Teil haben wollten von dem Ruhm, den sie für ihren Verwandten in Judäa und Jerusalem erhofften. Denn „auch seine Brüder glaubten nicht an ihn", nämlich so, wie Johannes das „Glauben" versteht, an seine göttliche Sendung und Person.

Nun scheint aber doch allerdings diese ganz allgemeine Aussage über „die Brüder" des Herrn gänzlich unvereinbar zu sein mit der in Band XI 1, S. 187ff. gegebenen Darstellung der katholischen Auffassung, wonach zwei Brüder Jesu, „Jakobus des Alphäus (Sohn)" (vgl. Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13) und „Judas des Jakobus (Bruder)" (vgl. Apg. 1, 13; Luk. 6, 16), der bei Matthäus und Markus den Namen Thaddäus führt, zu den zwölf Aposteln gehört haben (vgl. auch Band XI 2, S. 187ff.). Denn wenn von den vier mit Namen aufgezählten Brüdern Jesu (vgl. Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3) zwei, also ausgerechnet die Hälfte Apostel und somit gläubig waren, dann konnte man doch nicht einfach verallgemeinernd schreiben: „auch seine Brüder glaubten nicht an ihn". Diese Stelle des vierten Evangeliums scheint also geradezu ein ausschlaggebender Beweisgrund dafür zu sein, daß die Brüder Jesu insgesamt noch ein halbes Jahr vor seinem Tod nicht zu den Gläubigen, geschweige denn zu den Aposteln gezählt haben, sondern erst nach Jesu Tod und Auferstehung, allerdings dann auch sehr bald und noch vor der Himmelfahrt gläubig geworden sind (vgl. Apg. 1, 14). Andrerseits haben wir gesehen (Band XI 1 a. a. O.), daß nicht nur die Stelle Gal. 1, 19 nach Wortlaut und Zusammenhang logischerweise nur in dem Sinne verstanden werden kann, daß „Jakobus, der Bruder des Herrn", tatsächlich zu den zwölf Aposteln gehörte, sondern daß auch 1 Kor. 15, 5–7 dieselbe Erklärung verlangt. Wenn es somit gesichert ist, daß der Herrenbruder Jakobus zu den ursprünglichen zwölf Aposteln gehört hat, so steht auch für den anderen Bruder Judas nichts mehr im Wege (vgl. die zitierten Ausführungen in Band XI). Aber wie konnte dann Johannes vor seinen Lesern, die diesen Tatbestand wußten, sich einfach so allgemein ausdrücken: „seine Brüder" glaubten nicht an ihn? – Eben deshalb, weil die Leser es wußten und darum diesen allgemeinen Ausdruck nicht mißverstanden. „Die Brüder Jesu" ist ebenso wie „die Zwölf" ein terminus technicus, ein stehender Ausdruck gewesen, und zwar eine Bezeichnung für die später gläubig gewordene Verwandtschaft Jesu, und zwar dessen Verwandtschaft in ziemlich weitem Umfang. Denn die vier in den Evangelien genannten „Brüder" Jesu waren offenbar auch unter sich nicht alle leibliche Brüder (vgl. Band XI 1, S. 188ff.). Da nun den allerersten Christen diese Sachlage ohne Zweifel bekannt war, so hatten die Schriftsteller des Neuen Testamentes, wenn sie diese zwei Kreise („Apostel" – „Brüder" = Verwandtschaft Jesu) einander gegenüberstellten,

keine Veranlassung, besonders zu betonen, daß zwei Glieder dieser Verwandtschaft nicht mehr zu deren Kreis, sondern zum Kreise der Apostel gehörten (vgl. Apg. 1, 14). Wenn uns Späteren deshalb ihre Ausdrucksweise unverständlich erscheint, so hat das seinen Grund darin, daß wir uns eine für die ersten Leser selbstverständliche Sachlage erst mühsam rekonstruieren müssen.

Aber sofort erhebt sich beim Weiterlesen eine neue Schwierigkeit: Die Antwort Jesu an seine Brüder. Tatsächlich wird kein unbefangener Leser sich dabei einer unangenehmen Empfindung erwehren können, und man scheint wirklich vor die Alternative gestellt zu sein: Entweder hat Jesus den Brüdern die Unwahrheit gesagt, oder man muß ihn, wie schon der alte Heide Porphyrius es tat, der Wankelmütigkeit bezichtigen. Nun ist allerdings der Text dieser Antwort in Vers 8 nicht ganz sicher. Eine Anzahl Handschriften, darunter der wichtige Codex Sinaiticus, sowie die ältesten syrischen und auch die meisten altlateinischen Übersetzungen lesen ebenso wie die Vulgata und einige
8 der ältesten Kirchenväter: „Ich ziehe nicht hinauf zu diesem Feste." Dieser Tatbestand erweckt auf den ersten Blick durchaus den Verdacht, daß das „noch nicht" der Mehrzahl der alten Handschriften eine absichtliche Korrektur sei, um sich aus der Verlegenheit zu retten. Denn diesen Text könnte man mit dem heiligen Chrysostomus erklären: „Er hat nicht einfachhin gesagt: Ich ziehe nicht hinauf. Sondern „jetzt" hat er gesagt, d. h. „mit euch". Aus diesem Verdacht heraus gegen das „noch nicht" entscheiden sich manche für jene Lesart des Codex Sinaiticus. Trotzdem ist in dieser Übersetzung mit den meisten heutigen Textausgaben die Lesart „noch nicht" vorgezogen, da sie nicht nur das Zeugnis der Mehrzahl der Handschriften, darunter des vorzüglichen Codex Vaticanus, für sich hat, sondern auch einen viel ausgesprocheneren Sinn ergibt als die andere. Freilich, so leicht ist auch mit ihr die Schwierigkeit nicht zu lösen, wie der heilige Chrysostomus meinte. Auch sie kommt scheinbar, ebenso wie das bloße „nicht", einer glatten Verneinung gleich. Denn erstens sollte doch offenbar die ganze von Jesus gegebene Antwort eine Absage an seine Brüder sein und haben seine Brüder sie auch so verstanden. Hätte Jesus bloß erklärt: Ich gehe nicht heute schon mit euch zusammen, sondern erst später in ein paar Tagen, so hätte das den Brüdern ja ziemlich gleichgültig sein können, wenn er überhaupt nur bereit war, ihrer Aufforderung Folge zu leisten. Zweitens weist das betonte: „Ich ziehe noch nicht hinauf zu diesem Feste", deutlich auf ein anderes späteres Fest hin, zu dem er erst hinaufziehen will. Dementsprechend kann auch das „noch nicht" nur hinweisen auf eine spätere Zeit nach diesem ganzen Feste, nicht auf den Unterschied von ein paar Tagen innerhalb derselben Festzeit.

Wie aber ist nun die sonderbare Antwort Christi und der Widerspruch zwischen seinen Worten und seinem nachherigen Handeln zu erklären? Nichtkatholische, aber positiv eingestellte Exegeten tun es auf folgende Weise: Jesus wußte, daß die vom Vater für ihn festgesetzte Todesstunde noch nicht gekommen ist. Andrerseits wußte er aber auch, daß durch ein öffentliches

messianisches Auftreten in Jerusalem gerade zu einem Zeitpunkt, wo die Festkarawanen aus dem ganzen Lande dort zusammenströmen und wo die Stimmung des Volkes sowieso schon hochgeht, diese Stunde herbeigeführt werden wird, wie es ja auch tatsächlich am folgenden Palmsonntag geschah. Deshalb faßte er den Entschluß, an diesem Laubhüttenfeste sich noch nicht zu beteiligen, sondern, wie seit einem Jahre, Jerusalem fernzubleiben. Daher seine bestimmte negative Antwort an die Brüder. Nachdem aber diese sich auf den Weg gemacht hatten und er selber einige Tage in Galiläa geblieben war, wurde ihm unter Einfluß des Heiligen Geistes, unter dessen Führung sein ganzes messianisches Handeln stand (vgl. Matth. 4, 1), klar, daß er ja ganz ruhig nach Beginn des Festes im Tempel seine Lehrtätigkeit aufnehmen könne, ohne daß dieselbe zum entscheidenden Endkonflikt führen werde. Somit entschloß er sich nachträglich, „nicht öffentlich, sondern ganz im geheimen", d. h. nicht im Anschluß an eine lärmende und aufgeregte Festkarawane, sondern auf stillen Wegen, nur von wenigen Jüngern begleitet, nach Jerusalem zu ziehen. Er hatte also weder seinen Brüdern die Unwahrheit gesagt, denn er war ja tatsächlich damals zuerst entschlossen gewesen, nicht am Feste teilzunehmen, noch kann man in seiner Handlungsweise irgend eine Wankelmütigkeit entdecken. Denn wankelmütig ist nur der, der ohne neue Motive zu haben aus Unbeständigkeit und Entschlußunfähigkeit bald so, bald so handelt, keineswegs aber der, der auf Grund einer neuen Erkenntnis der Sachlage einen neuen entsprechenden Entschluß faßt.

Diese Erklärung hat auf den ersten Blick viel für sich schon durch ihre Einfachheit und gänzliche Ungezwungenheit. Und wenn man sich vor Augen hält, was in Band XI 1, S. 28ff. über die verschiedenen Erkenntnisfelder des menschlichen Wissens Jesu bzw. über die verschiedenfache Aktualisierung seines übernatürlichen Wissens auseinandergesetzt worden ist, so scheint an sich kein Grund vorhanden zu sein, weshalb nicht auch ein katholischer Theologe sie sich zu eigen machen dürfte. Es läge in etwa ein ähnlicher Fall vor wie bei der Hochzeit zu Kana (siehe S. 68ff.). Aber bei näherem Zusehen liegt der Fall doch ganz anders. Denn dort handelte es sich um ein Ausnahmewunder, das Jesus außerhalb seines eigentlichen messianischen Programms wirkte. Man kann aber unmöglich sagen, die in Kapitel 7 – 10 berichteten gewaltigen Selbstoffenbarungen des menschgewordenen Sohnes Gottes fielen außerhalb seines messianischen Programmes. Nun aber wäre es doch zu auffällig, ja gerade widerspruchsvoll, wenn Christus, der bei allen Evangelisten und besonders im vierten Evangelium eine solche übernatürliche Detailkenntnis in oft recht unwesentlichen Dingen an den Tag legt, ausgerechnet bezüglich der wichtigsten Etappen seines direkten messianischen Berufes erst auf kurzfristige Erleuchtungen hätte warten müssen. Diese Erwägung dürfte ohne weiteres den obigen Erklärungsversuch als untragbar erweisen.

Um nun endlich den richtigen Sinn der Antwort Jesu zu finden und zu verstehen, der allerdings schon dem Wesen nach von den alten Kirchenvätern

dargelegt worden ist, muß man sich zunächst an Folgendes erinnern: Die Alten liebten es, besonders über zukünftige, im Heilswillen Gottes beschlossene Dinge und Ereignisse sich in dunkler, geheimnisvoller Sprache zu äußern, die, dem Eingeweihten verständlich, den nichteingeweihten, aber ernsten Hörer zum Nachdenken aufforderte, während sie dem oberflächlichen Menschen nichts sagte oder höchstens mißverständlich für ihn war. Die Schriften der Propheten sind voll von Beispielen dieser Art. Auch Jesu Antwort an die Juden bei der Tempelreinigung (Joh. 2, 19) gehört dazu. Eine ähnliche Rede haben wir hier. Schon der erste Satz von Jesu Antwort an seine Brüder: „Meine Zeit ist noch nicht da; eure Zeit aber ist immer bereit", enthält ein Wortspiel, das auffordert, über den nächstliegenden scheinbaren Sinn hinaus den eigentlichen darin verborgenen Gedanken zu suchen. Das ist natürlich für uns jetzige Menschen viel schwerer, für die die Sprache des Evangeliums eine tote Sprache ist und nicht mehr alle die lebendigen Begriffsnuancen erklingen läßt, die die Hörer und Leser jener Zeit sofort empfanden. Das mit „Zeit" übersetzte griechische Wort kairós, dessen Etymologie uns unbekannt ist, bedeutet ursprünglich „das Normgebende", „das Ausschlaggebende", „das Entscheidende". Entscheidend kann eine Sache bzw. Handlung, oder ein Ort, oder ein Zeitpunkt sein. Der Gebrauch von kairós hat sich aber hauptsächlich auf den letzteren Begriff konzentriert: also kairós = der entscheidende Zeitpunkt. Aber nicht in irgend einem gewöhnlichen oder banalen Sinne. Vielmehr bezeichnet kairós, das in der griechischen Philosophie eine Rolle spielt, den vom Schicksal bzw. von den Göttern herbeigeführten, für das Schicksal eines Menschen entscheidenden Zeitpunkt. Aber auch hier nicht etwa den Zeitpunkt, den der betreffende Mensch eben passiv durchschreitet oder dahin gehen lassen darf. Sondern weil es der von den Schicksalsmächten für sein spezielles Schicksal herbeigeführte entscheidende Zeitpunkt ist, liegt in dem kairós auch die von oben an den Menschen ergangene Aufforderung, ja die sittliche Pflicht, diesen Zeitpunkt aktiv zu ergreifen und entsprechend zu handeln. Daher das kurze griechische Wort Gnóthi kairón: Erkenne den für dein Leben vom Schicksal bestimmten entscheidenden Zeitpunkt und handle danach! Von hier aus ist dieses griechische Wort auch in der Septuaginta zu verstehen, wo es wiederum sein Licht wirft auf das hebräische Wort eth, zu dessen Übersetzung es in der griechischen Bibel 198mal verwendet worden ist. Naturgemäß hat es da seine ganz besondere Färbung erhalten durch die alttestamentliche Theologie. Die kairói sind nicht mehr Schicksalsstunden, sondern die verschiedenen wichtigen Etappen im Heilsplan und Weltregierungsplan Gottes, sei es für die einzelnen Menschen, sei es für deren Gesamtheit.

Schon daraus ergibt sich, daß der kairós, die Zeit Christi, in diesem Satze: „Meine Zeit ist noch nicht da", etwas ganz anderes ist, als was der Wortlaut einem oberflächlichen Hörer sagt: der geeignete, passende Zeitpunkt, um eine Reise nach Jerusalem zu machen. Das zeigen nicht minder die Umstände, unter denen diese Antwort gegeben wurde und auf die der Evangelist geflissent-

lich hinweist: „Jesus zog damals in Galiläa umher. Denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil die Juden danach trachteten, ihn zu töten." Noch deutlicher aber sagt es Jesus selbst, was er unter seiner „Zeit" versteht, wenn er seine Weigerung damit begründet, daß die Welt ihn haßt (Vers 7). Seine „Zeit" ist also dasselbe wie „seine Stunde" (vgl. zu 2, 4 S. 69 ff.). Es ist der vom Vater festgesetzte Zeitpunkt seines Todes (vgl. Matth. 26, 18), durch den er hindurchgehen muß zu seiner Herrlichkeit. Dieser Zeitpunkt aber wird nach Gottes Ratschluß herbeigeführt werden eben durch die letzte große öffentliche Selbstoffenbarung Jesu vor den aus dem ganzen Lande zusammenströmenden Massen der Festpilger, durch deren Eindruck auf diese Massen und durch die Reaktion, die dieser Eindruck bei den Mitgliedern des Hohen Rates bewirkt (vgl. die Geschichte vom Palmsonntag und den darauffolgenden Tagen). Dieser von dem Vater bestimmte Zeitpunkt ist aber jetzt „an *diesem* Fest", wie Jesus mit Betonung sagt, noch nicht gekommen. „Meine Zeit ist noch nicht da." Erst an einem späteren Feste, nach diesem Laubhüttenfeste, wird das der Fall sein. In Verbindung mit dieser ersten Antwort Jesu: Meine Zeit ist noch nicht da, die Jesus ja auch ausdrücklich noch einmal zur Begründung wiederholt, ergibt sich nun auch erst der tiefere Sinn des weiteren Satzes: „Ich steige noch nicht hinauf zu diesem Feste." Für oberflächliche Hörer verneint er scheinbar nur die Frage und Aufforderung, jetzt mit ihnen nach Jerusalem zu ziehen. Freilich mit Worten, die auch diese, wenn sie nur einigermaßen aufpaßten, stutzig machen mußten und die Verborgenheit eines tieferen Sinnes verrieten. Denn hätte er lediglich nur ihre Frage verneinen wollen, so hätte er entweder sagen müssen: „Ich gehe *nicht* hinauf zu diesem Feste" oder: „Ich gehe *noch* nicht hinauf nach Jerusalem." So aber sagt er eigentlich zu viel: „Ich gehe *noch* nicht hinauf zu *diesem* Feste." Die beiden Ausdrücke „*noch* nicht" und das betonte „zu *diesem* Feste" stoßen sich, da sie die Aussage eigentlich verdoppeln, und legen gerade dadurch, wie schon die Kirchenväter Ephrem und Epiphanius richtig erkannt haben, die Vermutung nahe, daß in dem „Hinaufsteigen" ein doppelter Sinn verborgen liegt: nicht nur das physische Wandern und Hinaufgehen nach Jerusalem, von dem die Brüder gesprochen hatten, sondern der geheimnisvollen Rede von dem kairós entsprechend, das Hinaufsteigen ans Kreuz (vgl. 12, 32) und noch höher hinauf in seine himmlische Herrlichkeit. Die Zweideutigkeit der Rede wird noch vermehrt durch den doppelten Sinn der Präposition „eis", die sowohl mit „*zu* diesem Feste" als auch mit „*an* diesem Feste" übersetzt werden kann. Da das Hinaufsteigen in jenem zweiten Sinn aber nach Gottes Ratschluß verursacht werden soll durch einen aufsehenerregenden Einzug in Jerusalem, so lautet die in Jesu Worten verborgene Antwort an die Brüder, die ihn ja nicht nur gefragt hatten, ob er mitgehen wolle, sondern ihn auch aufgefordert hatten, die gebotene günstige Gelegenheit zu einer glanzvollen Kundgebung zu benützen: „Nein, so wie *ihr* es denkt und wollt, ziehe ich zu *diesem* Feste noch nicht hinauf nach Jerusalem, weil meine Zeit noch nicht

erfüllt ist." Manchem Leser mag diese Erklärung ja etwas unwahrscheinlich vorkommen. Das hat aber seinen Grund nicht darin, daß sie es an sich ist, sondern weil uns jetzigen Menschen die Art der Alten, in Rätselreden zu sprechen, fremd geworden ist. Im übrigen darf auch bei dieser Stelle so wenig als bei anderen dunklen Stellen der Evangelien übersehen werden, daß die Evangelisten die Reden Jesu, die sich ja nicht auf einige abgerissene Sätze beschränkten, in ihren prägnanten Sinn zusammenzogen. Wenn dadurch selbst so manches leichter faßliche Wort Jesu zu einem schwer deutbaren wurde, so erst recht eine Rede, wo Jesus selbst schon in verhüllender Weise gesprochen hat.

Ebenso geheimnisvoll zweideutig ist auch das andere Wort, das Jesus zu seinen Brüdern spricht: „Eure Zeit aber ist immerdar bereit." Dem nächstliegenden Wortsinn nach scheint er ja damit in Verbindung mit der folgenden Begründung nichts anderes zu sagen als: Ihr braucht nicht, wie ich, zu überlegen, welcher Zeitpunkt für euch der geeignete ist. „Euch haßt die Welt ja nicht, wie sie mich haßt. Deshalb braucht ihr nichts zu fürchten. Ihr kommt stets zu gelegener Zeit." Aber Jesus will diesen noch ungläubigen, d. h. noch ganz irdisch gesinnten Brüdern noch etwas ganz anderes vorhalten: „Meine Zeit ist der vom Vater für meinen übernatürlichen Beruf und Lebenslauf genau festgesetzte Zeitpunkt, auf den alle meine Seelenkräfte gerichtet sind und den ich, sobald er eingetreten ist, mit meinem ganzen Wollen und Handeln erfasse. Das ist der ganze Sinn meines Lebens. Ihr freilich, die ihr euer Handeln nach rein irdisch-menschlichen Berechnungen bestimmt, kennt keine solchen kairói in eurem Leben. Ihr seid Weltmenschen. Darum seid ihr auch weder befähigt, meine Handlungsweise zu verstehen, noch mir Ratschläge für dieselbe zu erteilen."

Daß der Evangelist Jesu Antwort tatsächlich in diesem Sinne aufgefaßt
10 hat, zeigt seine weitere Erzählung: „Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren zum Feste, da ging er auch selber hinauf, nicht öffentlich, sondern ganz im stillen." Das heißt eben, er vermied sorgfältig jedes Zusammentreffen mit Festpilgern und suchte für sich und die wenigen ihn begleitenden Jünger einsame Wege aus.

11 In Jerusalem hatte man ihn erwartet und war erstaunt, ihn wieder nicht
12 auf dem Feste zu finden. Auch die „Volksmassen" – im Unterschied zu den „Juden" sind das die Scharen der aus den Provinzen, besonders aus Galiläa gekommenen Festpilger – vermißten ihn. So entstand allerlei „heimliches Gerede" über ihn, wobei die Ansichten sehr auseinandergingen. Durchaus
13 bezeichnend aber ist es, daß man sich seine Gedanken und Vermutungen über ihn nur in die Ohren sagte und niemand es wagte, frei seine Meinung über ihn zu äußern, „aus Furcht vor den Juden", d. h. den Pharisäern und den Mitgliedern des Hohen Rates. Jesus hatte also sehr gut daran getan, daß er sich nicht in den Trubel der einziehenden Festkarawanen gemischt hatte. Wann er nach Jerusalem gekommen ist, ob er erst nach Ablauf der ersten Festtage dort eintraf, was das Wahrscheinlichere ist, oder ob er sich während dieser

ersten Tage in Jerusalem oder in dessen Nähe, in seinem gewöhnlichen Absteigequartier, in Bethanien, verborgen hielt, bis die Aufregung des Volkes sich etwas gelegt hatte und die Fragen nach ihm verstummt waren, darüber be-
14 richtet der Evangelist nichts. Auf einmal aber, als das Fest schon zur Hälfte vorüber war, betrat er den Tempel und nahm ohne weitere Umstände in einer der Hallen seine Lehrtätigkeit auf. Getreu seiner Absicht, jedes Aufsehen vorläufig zu vermeiden, unterließ er auch offenbar jede Äußerung über seine eigene Person und hielt nur einen jener Lehrvorträge, wie wir sie aus den Synoptikern kennen und deren Muster die Bergpredigt darstellt, indem er seinen Zuhörern im Gegensatz zu der juristischen Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten den wahren religiös-sittlichen Sinn der Heiligen Schrift aufschloß.
15 Nur so ist die verwunderte Frage der Zuhörer verständlich: „Wie hat der sich Schriftkenntnis erworben, ohne Unterricht genossen zu haben?" Schon in Galiläa hatten die Leute über seine Lehre gestaunt und dem Eindruck, den diese auf sie machte, unbefangen Ausdruck gegeben (vgl. Matth. 8, 28 ff.; Mark. 1, 22; Luk. 4, 32). Den „Juden", von denen hier die Rede ist, ringt zwar Jesu Lehrart auch unwillkürlich Bewunderung ab. Aber sie, die „höher Gebildeten", die an die schulmäßigen Vorträge der berühmten Schriftgelehrten gewöhnt sind, vermögen diesen Eindruck nicht ohne ein gewisses Mißtrauen auszusprechen. Galt doch der theologische Autodidakt nicht allzu viel. „Nicht gleicht, wer von sich selbst lernt, dem, der von seinem Lehrer lernt", heißt es später im Talmud. Ja, man verlangte sogar von dem Studenten nicht nur, daß er fleißig die Vorträge sowohl über die Heilige Schrift, als auch über die sehr komplizierte Traditionswissenschaft anhörte, sondern daß er auch mehrere Jahre bei einem Schriftgelehrten in dessen persönlichem Dienste zugebracht habe, da man nur in engem alltäglichem Umgang sich die ganze Lehre praktisch zu eigen machen könne. „Auch wenn jemand Schrift und Mischna bei einem Lehrer gelernt hat, aber den Gelehrtenschülern nicht als Schüler gedient hat, ist er ein Am ha-arez (ein Ungebildeter)." Bei der gekünstelten und verkünstelten Schriftauslegung, wie der Talmud sie darbietet, ist es auch nur zu begreiflich, wenn R. Eliezer (um 90) seinen Schülern die Mahnung gab: „Haltet eure Kinder vom bloßen Lesen der Schrift zurück und lasset sie sitzen zwischen den Knieen der Gelehrtenschüler." Wenn man zudem bedenkt, wie alt ein Mann werden mußte in dieser Schule, bis er endlich der Ordination zum Schriftgelehrten würdig war (vgl. Band XI 1, S. 132 ff.), dann kann man sich auch einen Begriff davon machen, wie wenig diese zünftigen Schriftgelehrten bereit gewesen sein werden, einem, der nicht in ihrer Schule gedient hatte, etwas von ihrer sauer erworbenen Ehre abzutreten. Um so schwerer wiegt die Anerkennung, die „die Juden" Jesus auch wider Willen zollen müssen.

Jesus antwortet auf solche Fragen, die die Leute untereinander stellen, die
16 aber eigentlich an ihn gerichtet sind: „Meine Lehre ist nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat." „Meine Lehre", sagt er. Er gibt zu, daß er eine ganz eigene, von der Art der Schriftgelehrten nach Form und Inhalt

verschiedene Lehrweise habe. Aber diese Lehre ist nicht „seine" in dem Sinn, wie die Juden es auffassen, die geistreiche Erfindung eines genialen Autodidakten. Er hat sie von einem Höheren, von dem, der ihn „gesandt hat", und dessen Auftrag auszuführen somit sein einziges Bestreben ist. Er nennt diesen „Absender" noch nicht seinen Vater, drückt sich vielmehr absichtlich noch geheimnisvoll und zurückhaltend aus, um nicht sogleich eine Krise heraufzubeschwören. Erst im Laufe der folgenden Diskussionen wird er immer deutlicher, wächst aber auch der Haß und Angriffswille seiner Gegner. Zur Katastrophe kommt es aber noch nicht, teils weil unter dem in verschiedene Meinungen gespaltenen Volk doch eine große Partei für ihn Stellung nimmt, teils und vor allem, weil „seine Stunde noch nicht gekommen ist". Johannes aber, der Evangelist, versteht es in meisterhafter Weise, diese hochdramatischen Szenen mit dem Wechsel der redenden und handelnden Personen – Jesus, Pharisäer, Hoher Rat, Gerichtsdiener, Jerusalemer Bürger, galiläische Volksscharen –, mit dem Wechsel der Stimmungen, mit der immer deutlicher werdenden Selbstoffenbarung Jesu und der immer schärferen Zuspitzung des Streites in aller Lebendigkeit wiederzugeben.

Um die Richtigkeit dieser seiner neuen Lehre zu erkennen – fährt Jesus fort –, bedarf es keiner rabbinischen Schulweisheit. Wer den religiös-sittlichen Gehalt und Wert des Christentums erfassen will, dem helfen nicht gelehrte Bände vergleichender Religionswissenschaft, sondern der braucht in
17 erster Linie persönlichen religiös-sittlichen Ernst. „Wer wirklich gewillt ist, dessen Willen zu tun, der wird auch bezüglich der Lehre zur Erkenntnis kommen, ob sie von Gott ist oder ob ich von mir selber aus rede." Jesus meint hier nicht den Willen Gottes, so wie er selber ihn in seiner Lehre vorträgt, so daß also der Sinn wäre: „Versucht es einmal, meine Lehre zu befolgen, dann werdet ihr innewerden, daß sie von Gott ist." Denn erstens besäßen die der Mehrzahl nach feindlich eingestellten Juden wohl wenig Neigung zu einem solchen Versuch. Und zweitens entspricht es durchaus nicht der sonstigen majestätischen Art Jesu, die Zustimmung seiner Hörer von einer von ihnen anzustellenden Probe abhängen zu lassen. Jesus will vielmehr sagen: „Wer sich aufrichtig dazu entschließen kann, den längst bekannten Willen Gottes, wie er seit Jahrhunderten im Gesetzbuch des Moses und in den Schriften der Propheten niedergelegt ist, zu erfüllen, wer sich nicht damit begnügt, wie die Schriftgelehrten nur den juristischen Buchstabensinn des Gesetzes zu erforschen (vgl. die Auslegung zu Matth. Kap. 5 in Band XI 1) und auszuführen, sondern wer auf den darin enthaltenen sittlichen Grundwillen Gottes ausgeht, der wird erkennen, daß meine Schriftauslegung nichts anderes ist, als die Aufdeckung dieses heiligen Gotteswillens in seiner ganzen Tiefe und Vollkommenheit." Aber man kann es seiner Lehre auch schon unmittelbar anmerken, woher sie kommt. Denn sie trägt innerlich den Stempel Gottes:
18 „Wer von sich aus redet, der sucht seine eigene Ehre." „Wer jedoch, wie ich, nicht von sich aus redet, sondern nur die Lehre seines göttlichen Auftraggebers

vortragen will, der sucht auch nur die Ehre dessen, der ihn gesandt hat." — Diesen zweiten verbindenden Satz läßt der Evangelist in seinem zusammenfassenden Bericht als selbstverständlich weg, um Jesus gleich mit der Hauptsache fortfahren zu lassen: „Wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahr, und an dem ist überhaupt nichts Unrechtes." Eben weil er keine ehrgeizigen oder sonst eigensüchtigen Hintergedanken hegt, hält er sich nur an die Wahrheit.

Mit dem hinzugefügten: „An dem ist überhaupt nichts Unrechtes", findet Jesus bereits den Übergang zu einem weiteren Thema. Diese selben „Juden", die eben, wenn auch zweifelnd, ihrer Bewunderung der Lehre Jesu Ausdruck gegeben haben, oder wenigstens deren Gesinnungsgenossen sind es auch gewesen, die voriges Jahr auf dem Laubhüttenfeste glaubten, etwas sehr Unrechtes an ihm entdeckt zu haben, nämlich die Heilung des seit 38 Jahren kranken Mannes an einem Sabbat (Kapitel 5). Und sie hatten sich von ihrem Ingrimm darüber so weit fortreißen lassen, daß sie ihm sogar nach dem Leben trachteten. Wenn sie ihre Mordpläne bis jetzt noch nicht ausgeführt haben, ja wenn sie dieselben scheinbar ganz aufgegeben haben (vgl. Vers 25 ff.) und jetzt sogar ziemlich ruhig und interessiert seinem Lehrvortrag lauschen, so beruht das keineswegs auf einem Wechsel ihrer Gesinnung. Ihre äußerliche ruhige Haltung ist lediglich verursacht einmal durch die Klugheit Jesu, der jeden Anlaß für den Ausbruch der Feindseligkeit vermieden hatte, sodann durch ihre eigene Überraschung, weil sie ihn auf einmal im Tempel ruhig lehrend finden, wobei er aber keinerlei Wunder wirkt, um auch jetzt kein Aufsehen zu erregen, endlich und nicht zum mindesten durch ihre Furcht vor der zum Feste zusammengeströmten Volksmenge (vgl. Matth. 26, 5). Ihre Mordpläne aber haben sie darum keineswegs aufgegeben. Das weiß Jesus. Deshalb geht er nun, um sich wirksam zu verteidigen, sofort selbst zum Angriff
19 über: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben? Und doch erfüllt keiner von euch das Gesetz. Warum trachtet ihr danach, mich zu töten?" Worauf er mit dieser plötzlichen Wendung hinauszielt, sagt er erst Vers 22 ff. Zuvor wird er in seiner Rede unterbrochen durch „das Volk", d. h. durch Leute aus der Masse der Festpilger, die bei dem Streit am vorjährigen Laubhüttenfest nicht zugegen gewesen waren und daher keine Ahnung hatten von den damals von „den Juden" gefaßten Mordplänen, auf die Jesus anspielt. Angesichts der gegenwärtigen Situation, wo Jesus doch ungehindert im Tempel lehren kann und sein Vortrag sogar „den Juden" Bewunderung abringt, kommt jenen diese plötzliche Frage ganz unsinnig vor, und sie geben dem auch in recht grober
20 Weise Ausdruck: „Du bist verrückt. Wer trachtet dir denn nach dem Leben?" Das gibt Jesus Veranlassung, sich genauer auszudrücken: „Eine einzige Tat
21 habe ich getan, und ihr seid alle befremdet darüber." Die *eine* Tat kann natürlich nur das am vorigen Laubhüttenfeste geschehene einzige Wunder sein, das noch fest genug in der Erinnerung der Bewohner Jerusalems haftet. „Befremdet" über die Sabbatheiligung waren ja auch die Gutgesinnten, die

sich nicht zu Haß und Mordplänen hatten hinreißen lassen. So sehr waren sie
22 eben alle befangen im rabbinischen Denken. „Darum (paßt auf): Moses hat euch die Beschneidung gegeben." Um einem etwa möglichen Einwand entgegenzukommen, unterbricht sich Jesus selbst: „Sie stammt allerdings nicht von Moses her, sondern von den Vätern" (vgl. Gen. 17, 10; 21, 4; Apg. 7, 8). Aber darauf kommt es hier nicht an. Dadurch, daß Moses sie ausdrücklich in sein Gesetzbuch aufgenommen hat (Lev. 12, 3), ist sie eben ein Bestandteil des mosaischen Gesetzes und kann Jesus also in dieser Weise argumentieren. Also entsprechend dem Wortlaut dieses mosaischen Gesetzes, das ohne Einschränkung die Beschneidung am achten Tage verlangt, beschneidet ihr einen Menschen auch am Sabbat, wenn der achte Tag nach der Geburt eben auf einen Sabbat fällt. Das ist auch im Talmud im Traktat über den Sabbat ausdrücklich
23 vorgesehen, daß „die Beschneidung den Sabbat verdrängt". „Wenn also ein Mensch am Sabbat Beschneidung empfängt, d. h. eine an sich doch ohne Nachteil aufschiebbare Operation an einem einzigen Glied seines Körpers, da zürnt ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe?" Denn das Gebot der Nächstenliebe steht doch auch im mosaischen Gesetz. Jesus bedient sich im Disput mit den Juden, wie er das auch sonst tut, der diesen geläufigen und darum am ehesten noch auf sie Eindruck machenden rabbinischen Beweisführungsart. Tatsächlich hat es ja auch vereinzelte Schriftgelehrte gegeben, die sich noch so viel gesunden Sinn bewahrt hatten, daß sie in ähnlichen Fällen den gleichen Schluß zogen. So enthielt der Talmud einen ganz ähnlichen Ausspruch des R. Eleazar (um 100): „Wenn die Beschneidung, die eines von den 248 Gliedern am Menschen betrifft, den Sabbat verdrängt, um wie viel mehr muß sein ganzer Leib (wenn er in Todesgefahr schwebt) den Sabbat verdrängen." Eine ebensolche Entscheidung wird auch von R. Eliezer (um 90) berichtet. Bis zu der Weite Jesu gelangten freilich auch diese Rabbinen nicht, weil sie eben auch beim Gebot der Liebe nicht vom Buchstaben aus bis zu dessen Geist vorzudringen vermochten. Noch weniger waren die Jesus feindlich gesinnten Zuhörer imstande, sich von der rein äußerlichen strafrechtlichen Auffassung des Gesetzes freizumachen. Daher Jesu
24 Mahnung an sie: „Urteilt doch nicht nach rein äußerlichen Gesichtspunkten, sondern fällt ein wirklich gerechtes Urteil."

Merkwürdigerweise lassen die anwesenden Vertreter der Behörde diese Rede Jesu stillschweigend über sich ergehen. Das fällt selbst den jerusalemischen Bürgern auf, die die Rede ebenfalls mit angehört haben und die ja auch voriges Jahr Augen- und Ohrenzeugen gewesen waren, also sehr gut Bescheid wußten um die Mordpläne ihrer Obrigkeit. Sie geben auch ihrer Verwunde-
25 rung unverhohlen Ausdruck: „Ist das nicht der, den sie töten wollen? Und
26 doch redet er in aller Öffentlichkeit, und sie erwidern ihm nichts. Sollten denn wirklich die Mitglieder des Hohen Rates sich davon überzeugt haben, daß der der Messias ist?" Schon die Form dieser letzten Frage enthält deren Antwort in sich selbst: „Das ist doch unmöglich." Denn ihnen selber, den

Jerusalemer Bürgern, steht zweifellos fest, daß Jesus nicht der Messias sein kann trotz seiner staunenswerten Schriftkenntnis und seiner Wunderzeichen. Hatten sie doch für diese ihre Ablehnung einen, wie sie meinten, durch-
27 schlagenden Grund: „Von dem wissen wir, wo er her ist. Vom Messias jedoch, wenn der kommt, weiß niemand, woher er ist." Daß der Messias in Bethlehem werde geboren werden, das wußten alle (vgl. Vers 42). So stand es ja ganz deutlich in der Heiligen Schrift (Mich. 5, 1). Ebenso war es trotz einiger weniger Außenseiter, die anders meinten, auf Grund der zahlreichen Andeutungen bei den Propheten und in den Psalmen allgemeine Überzeugung, daß der Messias aus dem Geschlechte Davids sein werde (Vers 42). „Sohn Davids" diente ja nicht nur bei den späteren Rabbinen des Talmud, sondern auch bei den Zeitgenossen Jesu geradezu als Bezeichnung des Messias (vgl. Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30; 12, 23 usw.). Deshalb gaben auch die Pharisäer gelegentlich auf Jesu Frage: „Wessen Sohn ist der Messias?" ohne Zögern die Antwort: „Des David" (Matth. 22, 42). Indes hatte sich ebenso die ganz allgemeine Ansicht gebildet, der Messias werde in allerstrengster Verborgenheit in die Welt eintreten und in dieser Verborgenheit verharren bis zu dem Tage seines plötzlichen glanzvollen Offenbarwerdens. (Vergleiche die auf S. 54 angeführte Aussage des Juden Tryphon.) In gleicher Linie liegt auch die Behauptung des apokryphen 4. Buches Esra: „Wie man nicht erforschen noch wissen kann, was in der Tiefe des Meeres ist, so wenig ist jemand auf Erden imstande, meinen Sohn oder die mit ihm sind, zu sehen, außer zur Zeit seines Tages", d. i. des großen messianischen Gerichtstages (4 Esr. 13, 52). Deshalb reden auch die späteren Schriftgelehrten immer vom „Erscheinen" oder „Offenbarwerden" des Messias. Und man zerbrach sich auch in späterer Zeit den Kopf darüber, wo er bis zu diesem Tage sich verborgen halten werde. Manche suchten ihn im äußersten Norden, wo auch der rätselhafte Gog, der Hauptfeind des Gottesreiches, seine Heimat hatte (Ezech. 38 und 39), andere meinten, er weile inzwischen im Paradies, wieder andere ließen ihn aus Rom kommen. Woher dieser sonderbare Volksglaube über die Verborgenheit des Messias eigentlich stammt, wissen wir nicht. Die Zeitgenossen Jesu wußten es sicher ebensowenig. Aber das tut ja auch nichts. Das Volk liebt es zu allen Zeiten, unkontrollierbare Meinungen jedem Tatsachenbeweis vorzuziehen. Also ist es eine ausgemachte Sache: Dieser Jesus, dessen Eltern bekannt sind (vgl. 6, 42), von dem man weiß, daß er in Nazareth aufgewachsen ist, von dessen Wirksamkeit in Galiläa jedermann Kunde hat, kann unmöglich der Messias sein.

„Da sagte Jesus, während er im Tempel mit Lehren beschäftigt war, ganz laut." Man darf sich natürlich das nicht so vorstellen, als ob die Ereignisse ebenso rasch und unmittelbar aufeinander abgelaufen wären, wie sie im Evangelium kurz berichtet sind. Nachdem vielmehr Jesus auf die verwunderte Frage der „Juden", woher er sein Wissen besitze, jene erste Antwortrede gehalten hatte (Vers 15–24), haben sich die Vertreter der Behörde stillschweigend

zurückgezogen, während Jesus ruhig seine gewöhnlichen Lehrvorträge wieder aufnahm, in denen er das Thema seiner Person nicht mehr weiter behandelte. Beides, sowohl das Schweigen der Behörde als auch die Tatsache, daß Jesus ruhig und ungehindert weiter lehrte, erregte die Verwunderung der gewöhnlichen Bürger Jerusalems und veranlaßte sie, untereinander die Sache in der angegebenen Weise zu besprechen. Jesus weiß natürlich um dieses Gerede und erfährt überdies auch davon durch seine Jünger. Wie nun — ob am selben Tage noch oder erst später — sich eine Anzahl dieser Bürger vor seinem Lehrstuhl wieder einfindet, unterbricht er plötzlich seinen wie bisher in ruhigem
28 Ton gehaltenen Vortrag, um mit lauter Stimme die denkwürdigen Worte in die Hallen hineinzurufen: „Ja, ihr kennt mich und wißt auch, wo ich her bin. Und doch bin ich nicht von mir aus gekommen, sondern es ist wirklich einer
29 da, der mich gesandt hat, einer, den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm, und er hat mich abgesandt." Diese geheimnisvollen Worte machen einen großen Eindruck bei der ganzen Zuhörerschaft. Freilich einen sehr
30 verschiedenen, je nach der Gesinnung der einzelnen. Die einen hätten ihn gerne festgenommen. Aber keiner legte Hand an ihn. Teils weil seine Worte doch zu unbestimmt waren, um zu einer Anklage eine Handhabe zu bieten, teils weil deren Majestät und die ganze Erscheinung Jesu sie im Banne hielten. Den Hauptgrund gibt der Evangelist selber an: „Weil seine Stunde noch
31 nicht gekommen war." „Von dem Volke aber, d. h. von den Festpilgern, kamen viele zum Glauben an ihn." Sie erinnerten sich an seine Wundertaten in Galiläa, die sie zum Teil selbst gesehen, und sagten: „Wird der Messias, wenn er kommt, mehr Wunderzeichen wirken, als dieser Mann gewirkt hat?"

Auch das wagen sie jedoch nicht laut zu sagen. Der Evangelist spricht
32 wieder von „heimlichem Gerede". Die Pharisäer aber, die weder ihm noch dem Volke trauen und ihre Ohren gut aufgemacht haben, „hörten es, wie das Volk heimlich solche Reden über ihn führte". Sie veranlassen sofort eine Sitzung des Hohen Rates, und auf ihr Betreiben hin schickten „die Hohenpriester und Pharisäer" — mit dieser gebräuchlichen Formel meint der Evangelist eben den Hohen Rat — „Diener ab mit dem Auftrag, ihn festzu-
33 nehmen". „Daraufhin sagte Jesus: „Noch eine kurze Zeit bin ich unter euch. Dann gehe ich fort zu dem, der mich gesandt hat." Ich gehe von selbst — will er ihnen sagen —, wann *ich* will. Nicht eure Gewalt vermag das zu bewirken. Allerdings ich gehe bald, und zwar kehre ich dann zurück zu dem, der mich gesandt hat, von dem ich her bin (Vers 29). Dann wird allerdings auch
34 bald die Zeit kommen, wo ihr mich suchen werdet, nämlich die Zeit der Drangsal, wo die Juden sich sehnsüchtig nach einem Retter ihres Volkes umsehen werden (vgl. 5, 43). Aber dann wird es zu spät sein. „Ihr werdet mich nicht finden. Wo *ich* bin, dahin könnt *ihr* nicht kommen." Eine traurig-ernste Mahnung auch für alle Späteren, die beharrlich dem Rufe der Gnade Widerstand leisten. Vergleiche das furchtbare Wort aus dem Buche der Sprüche: „Weil ich denn rief und ihr euch weigertet, weil ich meine Hand

ausstreckte und niemand darauf achtete, weil ihr vielmehr allen meinen Rat in den Wind schlugt und meiner Rüge nicht folgtet, so will auch ich bei eurem Unglücke lachen, will spotten, wenn Schrecken über euch kommt" (Spr. 1, 24–26). Einige Tage später hat Jesus etwas deutlicher gesagt, was er mit diesen Worten meinte (vgl. 8, 21 ff.). Wer wollte, konnte ihn freilich auch jetzt schon verstehen. Doch dazu haben „die Juden" keine Lust. Halb im
35 Spott, halb im Ernst fragen sie untereinander: „Wo will denn der hingehen, so daß wir ihn nicht finden werden? Will er am Ende in die Diaspora der Heiden gehen und die Heiden lehren?" „Hat er die Hoffnung aufgegeben, bei uns, im Heimatlande des Judentums, für seine Messiasansprüche Gehör zu finden, und will nun versuchen, von den Synagogen der Diaspora aus unter den Heiden Schüler für sich zu gewinnen? Das wären allerdings geeignetere Schüler für ihn." Aber trotz allen Spottes kommen sie über die geheimnisvoll-
36 ernsten Worte doch nicht hinweg. Immer wieder müssen sie fragen: „Was bedeutet diese Rede: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen"? Und immer stärker wird die Spannung: Wer ist er denn?

Da ruft Jesus in die fragende Menge eine Antwort hinein, die jeder ver-
37 stehen kann, der guten Willens ist. „Am letzten Tage des Festes, dem Hauptfesttage, stand Jesus da." Es ist nicht auszumachen, ob der Evangelist den siebten oder achten Tag des Festes meint. Im Talmud wird der achte als letzter bezeichnet. „Der große", wie es wörtlich heißt statt „Hauptfesttag", würde jedoch besser auf den siebten Tag passen, an dem die eigentlichen Zeremonien des Laubhüttenfestes ihren besonders feierlichen Abschluß fanden. (Siehe darüber S. 153 ff.) An diesem Tage fand auch zum letzten Male die Feierlichkeit der Wasserspende statt, auf die Jesus offenbar anspielt. Also als alles Volk sich in den inneren Vorhof drängte, wohl zur Zeit des Morgenopfers, um noch einmal an der Wasserspende teilzunehmen, da „stand Jesus da". Er stand da, unerschrocken und weithin sichtbar, obwohl die Gerichtsdiener den Befehl hatten, ihn festzunehmen, und „er rief laut": „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke." Die Zeremonie des Wasserschöpfens und -spendens hatte nicht nur den Zweck, für die jetzt bald beginnende Regenzeit den Segen des Himmels herabzuflehen. Sie sollte offenbar auch an die Prophetenstellen erinnern, wie Is. 12, 3; Ez. 4, 71 ff.; Zach. 13, 1; 14, 8 ff. u. a., wo die Gnadenfülle der messianischen Zeit unter dem Bilde reichlich strömender Wasser verheißen wird. Besonders an Is. 12, 3 und 4 scheint man dabei gedacht zu haben: „Und ihr werdet mit Jubel Wasser aus den Quellen des Heiles schöpfen und an jenem Tage sprechen: Danket dem Herrn, ruft seinen Namen an. Macht unter den Völkern seine Großtaten bekannt." Deshalb werden auch im Talmud die drei Trompetenstöße bei Heranbringung des aus dem Siloah geschöpften Wassers und die nächtlichen Freuden, „die Freuden der Stätte des Schöpfens", aus Is. 12, 3 begründet. Jesus ruft also laut in die Festversammlung hinein: „Was die Propheten verkündet

haben von der messianischen Zeit, das geht jetzt durch mich in Erfüllung. Ich
38 bin der, der euch die Wasser des Heiles spendet." Und noch mehr: „Wer an mich glaubt, aus dessen Innerem werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen."

Man muß sich sehr wohl hüten, die beiden Bilder von Vers 37 und 38 unmittelbar miteinander zu verbinden. Das gäbe eine unerträgliche Geschmacklosigkeit. Vielmehr enthält der Vers 38 ein ganz neues, selbständiges Bild mit einer ganz neuen, die vorige noch weit überbietenden Verheißung: Wer an Christus glaubt, der wird nicht nur durch ihn aller messianischen Gnadenverheißungen teilhaftig werden. Sondern er wird selber, ähnlich wie Christus, zu einem Gnadenquell für andere werden. Gleiche Gnadenwirkungen, wie sie von Christus ausgehen, werden auch von ihm ausgehen. Das ist eine ganz unerhörte neue Verheißung. Und doch zeigt nicht nur die Apostelgeschichte mit ihren wunderbaren Berichten von den in den Aposteln wirksamen Kräften, sondern auch die Geschichte der Heiligen aller Jahrhunderte, daß diese Verheißung in Erfüllung gegangen ist. Auch wenn die Erfüllung nicht stets so auffällig sich zeigt: aus jedem, der in der Lebensverbindung mit Christus sein Kreuz trägt und sein Vaterunser betet, gehen unaufhörlich geheime Gnadenströme aus über die ganze Erde. Und wer weiß, ob diese nicht schon längst durch Gottes Zornesgluten zur Wüste ausgebrannt wäre infolge der fortgesetzten Sünden der Menschheit, wenn sie nicht ununterbrochen aus diesen verborgenen Quellen berieselt würde. Erst am Jüngsten Tage wird es offenbar werden, wie viele Strafgerichte Gottes aufgehalten worden sind, wie viele Sünder die Gnade der Bekehrung erlangt haben, wie viele Versinkende hochgehalten worden sind durch diese Gnadenkräfte, die ausgingen aus einer stillen Klosterzelle, aus einem entlegenen Krankenzimmer, aus der unbeachteten Arbeits- und Wohnstätte eines namenlosen Christusjüngers. „Wie die Schrift sagt." Man hat vergebens das ganze Alte Testament durchsucht, um die von Jesus zitierte Schriftstelle zu finden. Jesus zitiert hier überhaupt nicht eine einzelne Schriftstelle, sondern spricht, wie auch sonst gelegentlich, aus dem Sinne der ganzen Heiligen Schrift heraus. Hier hat er einerseits die Aussprüche vor Augen, wo der Segen der messianischen Zeit durch das Symbol der überreichen Wasserfülle der ganzen Heiligen Stadt und des ganzen Heiligen Landes veranschaulicht wird (vgl. Ez. 47, 1–12; Zach. 14, 8; Joel 4, 18), besonders wohl auch Is. 58, 11, wo der Gerechte selbst einem „wohlbewässerten Garten und einem Wasserquell, dessen Fluten nicht versiegen" verglichen wird. Andrerseits denkt er an die Stellen, wo von der „Ausgießung des Heiligen Geistes und deren wunderbaren Wirkung auf die Gläubigen die Rede ist (vgl. Joh. 3, 1). Deshalb weist auch der Evangelist ausdrücklich darauf hin:
39 „Das aber sagte er von dem Geiste, den die empfangen sollten, die an ihn gläubig geworden sind." „Denn es gab noch keinen Geist, weil Jesus noch nicht in seine Herrlichkeit eingegangen war." Daß Johannes mit diesem absichtlich überspitzten Ausdruck weder das Dasein des Heiligen Geistes an sich

noch dessen Wirken in Christus und vorher in den Propheten in Abrede stellen wollte, bedarf keiner Erklärung.

Dieses Wort Jesu, in die Festmenge hineingerufen, deren messianische Erwartung durch die feierliche Zeremonie der Wasserspende an sich schon gesteigert war, verfehlte seine Wirkung nicht. Wenigstens nicht auf „das Volk", d. h.
40 hauptsächlich die Festpilger aus Galiläa. Die einen erklären ihn für „den
41 Propheten" (siehe zu 1, 21 S. 46), andere direkt für den Messias. Es gibt freilich auch besonders Gescheite darunter, wohl Leute aus Judäa und Jerusalem, die sofort den Beweis für die Unmöglichkeit einer solchen Be-
42 hauptung bereit haben. „Kommt denn der Messias aus Galiläa? Sagt nicht die Schrift, daß der Messias aus dem Geschlechte Davids und aus Bethlehem, dem Dorfe, wo David war, herkommt?" Sie fühlen natürlich in ihrer kritischen Veranlagung kein Bedürfnis, nachzuforschen, ob nicht vielleicht beides
43 zusammen möglich ist. Die Spaltung, die durch diese entgegengesetzten Meinungsäußerungen im Volke entstand, und die dadurch verursachte all-
44 gemeine Aufregung hätten nun wieder einige besonders Fanatische gerne benützt, um endlich Jesus festzunehmen. Aber keiner wagt die Ausführung. Was für Leute das waren, die Jesus gerne festgenommen hätten, ob Zivilpersonen oder die vom Hohen Rat abgesandten Diener, sagt der Evangelist nicht. Auf alle Fälle aber bietet ihm diese Bemerkung die Gelegenheit, nun wieder auf jene Diener zurückzukommen und zu erzählen, was aus ihrem Auftrag wurde. Er berichtet auch nicht, wann sie zu ihren Auftraggebern zurückkamen, ob an diesem selben Tage, d. h. also „am letzten Tage des Festes", oder erst später. Derartige chronologische Einzelheiten, die den auf Genauigkeit pedantisch bedachten Geschichtsschreiber interessieren, sind ihm gleichgültig. Was Jesus gesagt und welchen Eindruck es gemacht hat, ist ihm die Hauptsache. Deshalb hat er auch in Vers 37 nur darum den Tag angegeben, weil die besondere Feierlichkeit dieses Tages auch auf Jesu Handlungsweise und deren Wirkung ein besonderes Licht wirft.

45 Man kann sich denken, daß die Diener etwas kleinlaut zu den Herren des Hohen Rates zurückkamen. Bevor sie auch nur den Mund aufmachen zur Berichterstattung, hören sie die zornige Frage: „Warum habt ihr ihn nicht
46 mitgebracht?" Die Antwort, die sie als Entschuldigung stammeln: „Noch nie hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet", deckt sich ganz mit dem, was auch sonst das Volk spontan als Eindruck äußerte. Für solche Eindrücke sind allerdings die Pharisäer nicht empfänglich. Ihr Hochmut macht sie blind gegen jede Tatsache, die ihren vorgefaßten Meinungen widerspricht. Darin stehen sie ja nicht allein in der Welt. Aber daß auch diese Diener da, diese
47 Untergebenen sich dazu „verführen lassen", anders zu denken und zu empfinden als ihre hochgelehrten Herren, das ist doch der Gipfel der Unverschämtheit.
49 Sie gehören eben auch zu „diesem Volk, das das Gesetz nicht kennt, diese verfluchte Bande". Diese letztere Äußerung der Pharisäer über „das unwissende Volk" atmet schon den ganzen Haß, den wir in so zahlreichen

Äußerungen des Talmud über die Ammé ha-arez, d. h. über das gesetzesunkundige Volk, finden. Am ha-arez, d. h. „Volk des Landes", hieß ursprünglich das ganze Volk Israel, dann auch die breite Masse des Volkes im Gegensatz zu den Regierenden. In den Büchern Esra und Nehemia wurde der Ausdruck zur Bezeichnung der im Heiligen Lande angesiedelten Heiden. Die Schriftgelehrten übertrugen diesen dadurch schon verächtlich gewordenen Namen auf ihre gesetzesunkundigen Landsleute, worunter sie aber nicht nur das ungebildete Volk verstanden, sondern auch selbst Priester, sofern diese nicht zur Klasse der Pharisäer oder der sogenannten „Gelehrtenschüler" (vgl. Band XI 1, S. 132 ff.) gehörten. Denn diese Leute, die nicht jahrelang die Schrift und vor allem auch die komplizierte Tradition studiert hatten, besaßen natürlich auch nicht die Kenntnis der zahllosen verwickelten Vorschriften besonders bezüglich der Reinheit und Unreinheit und bezüglich der Verzehntung der verschiedenen Früchte. Daher sahen sich die gesetzestreuen Frommen sowohl im wirtschaftlichen als auch im geselligen Verkehr mit solchen Leuten stets in Gefahr, bald durch Essen unverzehnteter Früchte sich zu versündigen, bald sich unbewußterweise irgend eine levitische Unreinheit zuzuziehen, von der oft überdies nur durch zeitraubende Prozeduren wieder freizuwerden war. Das führte schon im 1. Jahrhundert n. Chr. zur Gründung eigener Genossenschaften der Gesetzestreuen, die sich verpflichteten, nur untereinander zu kaufen und überhaupt den Verkehr mit den Ammé ha-arez möglichst zu vermeiden. Natürlich mehrte die auf solche Weise entstandene Spaltung innerhalb des Judenvolkes auch den gegenseitigen Haß, von dem sich genug recht unschöne Äußerungen im Talmud finden. So werden an einer Stelle die Ammé ha-arez „Geschmeiß" genannt, „und ihre Weiber sind Greuel", und von ihren Töchtern heißt es (Deut. 27, 21): „Verflucht ist, wer bei irgend einem Vieh liegt." „Wer seine Tochter an einen Am ha-arez verheiratet, der ist wie einer, der sie bindet und vor einen Löwen wirft. Wie der Löwe erdrosselt und frißt und keine Scham des Angesichts kennt, so schlägt auch der Am ha-arez seine Frau und wohnt ihr bei, ohne daß er Scham des Angesichts kennt." „Wer sich vor einem Am ha-arez mit der Thora beschäftigt (das Gesetz studiert), der ist wie einer, der seiner Verlobten vor ihm beiwohnt" usw. Der tiefste Grund dieses Hasses bestand darin, daß nach der Überzeugung der Gesetzestreuen alles Unheil des Volkes Israel durch diese Gesetzesunkundigen verursacht war. Denn ihre eigene, bis auf das J-Tüpfelchen genaue Erfüllung des Gesetzes und der Tradition hätte doch nach ihrer Ansicht schon längst die messianische Zeit herbeiführen müssen. Statt dessen riefen die Gesetzesübertretungen dieser Ammé ha-arez stets neue Strafgerichte Gottes auf das auserwählte Volk herab. Ganz aus dieser Grundeinstellung heraus sprachen auch hier im Evangelium die Pharisäer. Nur einer in der ganzen Gesellschaft urteilt ruhiger und gerechter, eben
50 jener Nikodemus, der schon einmal des Nachts bei Jesus gewesen war (vgl.
52 3, 1 ff.). Sie wissen ihm nichts anderes zu antworten als die gehässige Unterstellung, er sei wohl auch ein Galiläer und trete deshalb mit dem galiläischen

Pöbel für seinen Landsmann ein. Aber er solle die Schrift etwas besser studieren; dann werde er einsehen, daß aus Galiläa kein Prophet ersteht. Das war allerdings nicht ganz richtig. Nach 2 Kön. 14, 25 stammte der Prophet Jonas aus einem galiläischen Dorfe (vgl. Jos. 19, 13). Und von vielen anderen Propheten ist deren Heimat wenigstens nicht bekannt.

*DIE GESCHICHTE VON DER EHEBRECHERIN. Kap. 7 Vers 53 bis Kap. 8 Vers 11.*

(53) Darauf gingen sie weg, jeder nach Hause. (8, 1) Jesus aber begab sich auf den Ölberg. (2) In der Frühe erschien er wieder im Tempel, und alles Volk kam zu ihm. Und er setzte sich und lehrte sie. (3) Die Schriftgelehrten aber und die Pharisäer brachten eine Frau herbei, die beim Ehebruch ertappt worden war, stellten sie vor ihn hin (4) und sprachen zu ihm: „Meister, diese Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ertappt worden. (5) Im Gesetze aber hat uns Moses geboten, solche Leute zu steinigen. Was sagst denn du dazu?“ (6) Das sagten sie, um ihn in Versuchung zu führen, damit sie eine Anklage gegen ihn hätten. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. (7) Als sie jedoch ihre Frage immer wiederholten, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: „Wer von euch ohne Sünde ist, möge zuerst einen Stein auf sie werfen.“ (8) Dann bückte er sich wieder nieder und schrieb auf die Erde. (9) Als sie aber das gehört hatten, ging einer nach dem andern von ihnen davon, angefangen von den ältesten bis zu den letzten. Und Jesus blieb allein zurück und die Frau, die vor ihm stand. (10) Da richtete sich Jesus auf und sprach zu ihr: „Frau, wo sind sie? Hat keiner dich verurteilt?“ (11) Sie antwortete: „Keiner, Herr.“ Da sprach Jesus zu ihr: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr.“

Fast alle neueren Exegeten stimmen darin überein, daß diese Geschichte ursprünglich nicht im Johannesevangelium gestanden hat. Erstens unterbricht sie ganz den Zusammenhang zwischen Kapitel 7 und 8, 12 ff. Denn das „wiederum“ in 8, 12 knüpft in keiner Weise an die Geschichte von der Ehebrecherin an, sondern ganz deutlich an die in Kapitel 7 berichteten Reden Jesu. Zweitens erinnert der Stil der Perikope mehr an die Sprechweise der Synoptiker als an die des heiligen Johannes. Dazu kommt als gewichtiger dritter Grund die Textüberlieferung. Keine der ältesten Handschriften enthält diese Perikope, die auch in fast allen alten Übersetzungen fehlt. Einige Handschriften enthalten sie zwar, aber mit kritischen Zeichen versehen, wieder andere haben sie an ganz andere Stellen versetzt, sei es an den Schluß des Johannesevangeliums oder hinter Luk. 21, 38 oder sonstwohin. Auch die ältesten Väter, sowohl die griechischen wie die lateinischen, schweigen in ihren Erklärungen völlig über sie. Das alles erweckt durchaus den Eindruck, daß die Perikope erst später, etwa in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, eingefügt worden

ist, nachdem sie vorher ein Eigenleben geführt hat. Unter dieser Voraussetzung sind auch die gerade in diesem Stück besonders zahlreichen Varianten am besten verständlich. Es wäre ja schließlich möglich, daß die Geschichte zwar anfänglich im vierten Evangelium gestanden hätte, daß sie aber alsbald von den meisten Abschreibern weggelassen worden wäre, aus dem Grunde, den der heilige Augustinus angibt: Kleingläubige Ehemänner hätten gefürchtet, durch diese Erzählung von der übergroßen Milde des Herrn gegenüber einer Ehebrecherin könnten ihre eigenen Frauen auch zum Leichtsinn verleitet werden (De adult. coniug. 2, 7). Denn eine oberflächliche Lektüre könnte die Ansicht erwecken, als ob Jesus mit seiner ausdrücklichen Erklärung: „Ich verurteile dich nicht", kundgebe, daß er diese Sünde nicht für so schwer halte, zumal von einer Reue der Frau nichts berichtet wird. Ja man könnte sogar auf den Gedanken kommen, Jesus spreche auch jedem menschlichen Richter das Recht ab, eine Ehebrecherin zu verurteilen, wenn dieser Richter sich nicht selbst ganz frei wisse von jeder Schuld, womit allerdings der geschlechtlichen Zügellosigkeit Tür und Tor geöffnet wäre. Trotzdem vermag diese Erklärung des heiligen Augustin nicht recht zu überzeugen. Sind doch auch andere Stellen in den Evangelien, die mißgedeutet werden konnten und es auch tatsächlich wurden, trotzdem unangefochten geblieben (vgl. Matth. 19, 12). Und der Bestand der Textüberlieferung spricht viel mehr für die obige Erklärung. Diese wird aber fast zur Gewißheit, wenn wir die sonstigen Zeugen dieser Geschichte betrachten. Sie besitzt nämlich trotz allem ein sehr hohes Alter. Schon die um 250 verfaßte Didascalia hat sie enthalten. Ja sie stand nach Eusebius auch schon in dem wenigstens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugten apokryphen Hebräerevangelium. Nach dem Berichte desselben Eusebius (Kirchengesch. III, 39, 17) hat sie sogar zweifellos der Johannesschüler Papias schon in seinem Buche erzählt. Und da dieser sie unter anderen Geschichten mitteilt, die er von Herrenjüngern mündlich erfahren hat, ist zu schließen, daß sie nicht im geschriebenen Evangelium des heiligen Johannes stand, sondern zu der ältesten Urtradition gehörte, wofür ja auch ihr Vorhandensein im Hebräerevangelium zeugt. Offenbar also war sie ein Bestandteil des mündlich überlieferten Urevangeliums, das den Grundstock der drei synoptischen Evangelien bildete (siehe Band XI 1, Einleitung). Auf alle Fälle gehört sie zur neutestamentlichen Offenbarung. Die Geschichte mag sich zugetragen haben während der Karwoche, wo Jesus allemal die Nacht auf dem Ölberg zu verbringen pflegte und wo ihm bei Tage, während seiner Lehrtätigkeit im Tempel, die Pharisäer und Schriftgelehrten wiederholt Fallen zu stellen suchten (vgl. Matth. 22, 15 ff.). Deshalb hat auch eine Reihe von Handschriften diese Perikope — allerdings willkürlich — hinter Luk. 21, 38 angehängt. Durch wen sie in das Johannesevangelium eingefügt wurde, wissen wir nicht. Daß man gerade dieses Evangelium dazu wählte, mag daher kommen, weil die Perikope ihre schriftliche Form von Papias, dem Johannesschüler, erhalten hat. Einen guten Grund zur Wahl des Ortes der Einfügung boten die Verse 7, 24 und 8, 15,

wo der Herr einerseits seine Feinde mahnt, gerecht zu urteilen, andrerseits von sich betont, daß er persönlich überhaupt nicht urteilen und richten wolle.

53 Ob die in 7, 53 gemachte Bemerkung, jeder von ihnen sei nach Hause gegangen, sich auf die Mitglieder des Hohen Rates bezieht, von denen vorher die Rede gewesen war, und das Sätzchen also die Verbindung herstellen soll zwischen den beiden Abschnitten, oder ob es aus einem anderen, uns unbekannten Zusammenhang herstammt, läßt sich nicht mehr erkennen. Eines Tages
8, 1 also, während eines längeren Aufenthaltes in Jerusalem, wobei Jesus allemal
2 auf dem Ölberg zu übernachten pflegte (vgl. Luk. 21, 37), hatte sich Jesus auch wieder frühmorgens in den Tempel begeben und auf einer der Steinbänke, die die verschiedenen Hallen entlang liefen, zum Lehrvortrag nieder-
3 gesetzt, von einer zahlreichen Zuhörerschaft umgeben. Da kommt eine Schar von Pharisäern und Schriftgelehrten daher, ein Weib mit sich zerrend, das auf frischer Tat des Ehebruches von ihnen ertappt worden ist. Sie wollen sie wohl gerade vor den auch in einem Tempelgebäude tagenden Gerichtshof schleppen. Aber wie sie Jesus dasitzen sehen inmitten einer auf seine Worte andächtig lauschenden Menge, kommt ihnen ein teuflischer Gedanke. Sie bahnen sich Platz durch das ehrerbietig ausweichende Volk, schieben die Un-
4 glückliche unmittelbar vor Jesus hin und sagen: „Meister, dieses Weib ist auf
5 frischer Tat beim Ehebruch ertappt worden. Im Gesetze aber hat uns Moses geboten, solche Leute zu steinigen. Was sagst denn du dazu?" Ihre Rede klingt
6 ganz höflich, ja ehrerbietig. Aber sie steckt voll Heimtücke. Auf Ehebruch stand tatsächlich nach dem Gesetze des Moses die Todesstrafe (Lev. 20, 10; Deut. 22, 22). Allerdings ist an beiden Stellen nur von Todesstrafe im allgemeinen die Rede. Nur bei der Verlobten, die innerhalb des Wohnortes sich verführen läßt, was auch bei einer Verlobten dem Ehebruch gleichkommt, wird ausdrücklich die Strafe der Steinigung genannt (Deut. 22, 23). Schon in der alten Synagoge hat man deshalb die Ehebrecherinnen nicht gesteinigt, sondern erdrosselt, da der Rechtsgrundsatz galt, wo die Art der Todesstrafe nicht ausdrücklich bestimmt sei, müsse die leichteste angewendet werden. Als solche galt aber die Erdrosselung, während man die Steinigung für die schwerste der vier traditionellen Todesstrafen hielt: Erdrosselung, Enthauptung, Verbrennung, Steinigung. Allerdings Ez. 16, 40 setzt für alle Ehebrecherinnen wenigstens in alter Zeit die Steinigung voraus. Und dies entsprach offenbar auch der Intention des Gesetzgebers. Man braucht deshalb nicht mit manchen Exegeten anzunehmen, daß es sich in diesem Falle um eine bei der Sünde ertappte Verlobte gehandelt habe. Die Praxis in der Ausführung des den Ehebruch betreffenden Gesetzes, das auch den Mann mit der gleichen Strafe bedrohte wie die Frau, war aus naheliegenden Gründen mit der Zeit laxer geworden. Aber diese Schriftgelehrten und Pharisäer berufen sich Jesus gegenüber absichtlich auf die ganze Strenge des ursprünglichen Mosaischen Gesetzes. Was sie dabei beabsichtigen, ist durchsichtig genug. Von dem „gütigen Meister", der mit Zöllnern und Sündern verkehrt, erwarten sie bestimmt, daß er am aller-

wenigſten der ſtrengen Durchführung jenes grauſamen Geſetzes das Wort reden werde. Dann aber können ſie ihn anklagen als Gegner des Geſetzes. Und ſollte er wider Erwarten das Weib verurteilen, nun dann ſieht das Volk, daß es mit ſeiner geprieſenen Milde doch nicht ſo weit her iſt, als man meint und als er immer tut. Jeſus, deſſen Geiſtesgegenwart in ſolchen Situationen wir bei den Synoptikern ſchon kennen gelernt haben, benimmt ſich auch hier wieder mit einer außerordentlichen Feinheit. Ohne ſich das mindeſte zu vergeben, löſt er die ganze Frage auf eine gänzlich andere, die Gegner geradezu verblüffende Weiſe, und mit wenigen Worten, mit denen er ſcheinbar gar nichts Beſonderes geſagt hat, zwingt er dieſe zum Rückzug.

Zunächſt gibt er überhaupt keine Antwort auf ihre Frage, ſondern bückt ſich nieder und ſchreibt mit dem Finger auf die Erde. Phantaſiereiche Erklärer haben alles mögliche Tiefſinnige ausgedacht, was er da wohl geſchrieben haben könne. Höchſtwahrſcheinlich aber hat er gar nichts Tiefſinniges geſchrieben, ſondern aufs Geratewohl Worte und Zeichen gemalt. Denn er wollte durch ſeine ganze Haltung kundtun, daß ihn dieſe ganze Frage überhaupt nichts angehe. Wenn ſie glauben, eine Verbrecherin ertappt zu haben, ſo ſollen ſie mit ihr vor das zuſtändige Gericht gehen. Er hat nie einen Zweifel darüber gelaſſen, daß er ſich in die beſtehenden Rechtsordnungen nicht einzumiſchen gedenke, ſondern weſentlich andere Ziele verfolge (vgl. Luk. 12,
7 13 und 14). Da ſie aber nicht aufhören, ihre Frage immer zu wiederholen, richtet er ſich ſchließlich auf und ſpricht zu ihnen: „Wer von euch ohne Sünde
8 iſt, möge zuerſt einen Stein auf ſie werfen.“ Dann bückte er ſich wieder nieder und fuhr fort zu ſchreiben, um ihnen dadurch zu verſtehen zu geben, daß er weiter nichts hinzuzufügen habe. Nach Deut. 17, 7 (vgl. 13, 10) mußten die Zeugen ſelbſt als erſte die Hand anlegen bei Vollziehung der Steinigung. Jeſus antwortet alſo ſchließlich auf ihr Drängen: Gut, wer von euch ſich vor Gott und ſeinem Gewiſſen für befugt dazu hält, vollziehe das Geſetz. Selbſtverſtändlich will Jeſus mit dieſem Worte nicht behaupten, daß nur der Richter, der ſich ſelbſt gänzlich ſchuldlos wiſſe, oder wenigſtens bezüglich des Deliktes, über das er gerade richten ſoll, ohne Schuld daſteht, dazu befugt ſei, ſeines Amtes zu walten. Denn in dieſem und beſonders im erſteren Falle wäre ja praktiſch alle menſchliche Gerichtsbarkeit aufgehoben. Aber dieſe Schriftgelehrten und Phariſäer ſind ja gar keine amtlich beſtellten Richter. Sie ſind Privatperſonen, die ſich auf Grund ihrer vermeintlichen Selbſtgerechtigkeit für befugt halten, jeden Fehltritt ihrer Nebenmenſchen aufzuſpüren und zu denunzieren, um deſſen unerbittliche Beſtrafung herbeizuführen. Dieſe eklige, herzloſe phariſäiſche Selbſtgerechtigkeit haßt Jeſus. Und hier handelt er nach den Grundſätzen, die er in der Bergpredigt (Matth. 7, 1 ff.) ſo ſcharf betont hat.

Während er ſeinen Frageſtellern dieſe Antwort gibt, trifft ſie alle und jeden einzelnen von ihnen ein durchbohrender Blick aus ſeinen Augen, ſo daß ſie ſich bis aufs Innerſte von ihm entlarvt und in ihren geheimſten Sünden

durchschaut fühlen und deshalb alle Lust verlieren, sich noch weiter mit der
9 Ehebrecherin zu befassen. „Als sie aber das gehört hatten, ging einer nach dem andern von ihnen davon, angefangen von den ältesten bis zu den letzten." Dieser kurze Satz malt es geradezu vor Augen, wie sie völlig konsterniert weder zu einer Antwort noch zu weiterem gemeinsamem Handeln fähig sind. So bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich davonzuschleichen. Daß die Ältesten damit den Anfang machten, wird kaum darin seinen Grund haben, daß in ihnen sich eher das Gewissen und wenigstens einen Augenblick lang Reue über ihre eigenen Sünden regte. Aber sie fühlten sich am meisten beschämt. Und den jüngeren Heißspornen, die vielleicht die Steinigung des armen Weibes doch noch gerne durchgesetzt hätten, blieb nach der Flucht ihrer älteren Kollegen nichts anderes übrig, als deren Beispiel nachzuahmen. So bleibt Jesus allein mit dem Weibe, das immer noch regungslos vor ihm steht, noch ganz betäubt und gelähmt von dem Todesschrecken. Natürlich waren ohne Zweifel auch die Zuhörer des unterbrochenen Lehrvortrags anwesend. Denn das Volk pflegt bei solchen sensationellen Ereignissen nicht sich schüchtern zurückzuziehen. Aber der Erzähler übergeht diesen für die Sache unwesentlichen
10 Umstand. Da richtet sich Jesus wiederum auf, und sein ernster, aber ruhiger Blick fällt auf das immer noch zitternde Weib. „Weib, wo sind sie? Hat
11 keiner dich verurteilt?" — „Keiner, Herr", stammelt sie als Antwort, mit Angst darauf harrend, was er nun tun wird, der Sündelose, der vor Gott und seinem Gewissen befugt ist, sie der Strafe des Gesetzes zu übergeben. — „Auch ich verurteile dich nicht." „Wenn jene, die eben noch auf der strengsten Durchführung des Gesetzes bestanden, ihre Rechtsforderung haben fallen lassen, obwohl sie selber dich auf frischer Tat ertappt haben, dann brauche auch ich als gänzlich Unbeteiligter nicht auf der Erfüllung dieser Rechtsforderung zu bestehen." Daß er mit dieser Verweigerung eines Rechtsurteils keineswegs die Tat des Weibes vom sittlichen Standpunkt aus entschuldigen wollte, zeigt die Aufforderung, die er an sie richtet: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr."

Das hat Jesus wieder meisterhaft gemacht. Indem er die peinliche Angelegenheit aus dem Bereiche des Strafrechtes in den der Ethik hinüberhob, hat er nicht nur sich selbst aus dem gefährlichen Dilemma befreit, in das seine Gegner ihn hatten bringen wollen, sondern er hat diesen auch mit ihrer Anklage gegen die Unglückliche den ganzen Boden unter den Füßen weggezogen. Das arme Weib aber hat er in seiner Herzensgüte vor dem sicheren grausamen Tode gerettet; und durch die letzten Worte, die er zu ihr sprach, hat er ihr den Weg zur Reue und Besserung und damit zum Frieden und Glück eröffnet. Immer wieder staunt man darüber, wie einfach und klar doch Jesus in den verwickeltsten Lebensfragen denkt und urteilt. Das kommt daher, daß er nicht nach engen menschlichen Gesichtspunkten Dinge und Personen bemißt, sondern alles mit warmem Herzen von den höchsten ethischen Grundsätzen, von der Höhe Gottes aus betrachtet. Er ist ein Mensch, von dem man nie genug lernen kann.

*FORTSETZUNG DER DISKUSSION MIT DEN JUDEN. Kap. 8 Vers 12—59.*

(12) Von neuem redete nun Jesus zu ihnen und sprach: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben." (13) Da sagten die Pharisäer zu ihm: „Du legst über dich selbst Zeugnis ab. Dein Zeugnis ist nicht gültig." (14) Jesus gab ihnen zur Antwort: „Auch wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis gültig, weil ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe. Ihr aber wißt nicht, woher ich gekommen und wohin ich gehe. (15) Ihr richtet nach dem Fleische, ich richte über niemand. (16) Und wenn ich aber einmal richte, dann entspricht mein Gericht der Wahrheit, weil ich nicht allein bin dabei, sondern der Vater, der mich gesandt hat, mit mir ist. (17) Auch in eurem Gesetze steht doch geschrieben, daß das Zeugnis zweier Menschen rechtskräftig ist (Deut. 17, 6; 19, 15). (18) Ich lege Zeugnis über mich ab, ebenso legt der Vater, der mich gesandt hat, über mich Zeugnis ab." (19) Da sagten sie zu ihm: „Wo ist dein Vater?" Jesus antwortete: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater. Wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen." (20) Diese Worte sprach er bei der Schatzkammer, während er im Tempel am Lehren war. Und niemand legte Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.

(21) Weiter sagte er zu ihnen: „Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen. Und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen." (22) Darauf sagten die Juden: „Will er sich etwa gar selber töten, weil er sagt: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen?" (23) Er antwortete ihnen: „Ihr seid von da unten her, ich bin von dort oben her. Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. (24) Drum habe ich euch gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet. Denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben." (25) Hierauf sagten sie zu ihm: „Wer bist du denn?" Jesus antwortete ihnen: „Zu was rede ich überhaupt noch mit euch! (26) Vieles habe ich über euch zu sagen und zu richten. Indes, der mich gesandt hat, ist wahrhaftig. Und auch ich rede (deshalb) das, was ich von ihm gehört habe, in die Welt hinein." (27) Sie merkten nicht, daß er vom Vater zu ihnen redete. (28) Drum sagte Jesus zu ihnen: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und daß ich nichts von mir aus tue, sondern so rede, wie der Vater es mich gelehrt hat. (29) Und der, der mich gesandt hat, ist mit mir. Er hat mich nicht allein gelassen, weil ich stets das tue, was ihm wohlgefällig ist."

(30) Auf diese seine Rede hin glaubten viele an ihn. (31) Jesus sagte nun zu den an ihn gläubig gewordenen Juden: „Wenn ihr in meinem Worte verharrt, dann seid ihr in Wahrheit meine Jünger; (32) und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird

euch frei machen." (33) Sie antworteten ihm: „Wir sind Nachkommen Abrahams und nie jemandes Sklaven gewesen. Wie kannst du behaupten: Ihr werdet frei werden?" (34) Jesus erwiderte ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Jeder, der die Sünde tut, ist ein Sklave der Sünde. (35) Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Hause. Der Sohn bleibt für immer. (36) Wenn also der Sohn euch frei macht, dann werdet ihr wirklich frei sein. (37) Ich weiß, daß ihr Nachkommen Abrahams seid. Aber ihr trachtet danach, mich zu töten, weil mein Wort in euch nicht Raum gewinnt. (38) Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe; und auch ihr handelt ebenso, wie ihr es von eurem Vater gehört habt." (39) Sie antworteten ihm darauf: „Unser Vater ist Abraham." Jesus sagt zu ihnen: „Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, dann würdet ihr wie Abraham handeln. (40) Nun aber trachtet ihr danach, mich zu töten, einen Mann, der euch die Wahrheit gesagt hat, wie ich sie von meinem Vater gehört habe. So hat Abraham nicht gehandelt. (41) Ihr handelt wie euer Vater." Sie sagten zu ihm: „Wir sind keine Hurenkinder, einen einzigen Vater haben wir, Gott." (42) Jesus sagte zu ihnen: „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben. Denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm her. Denn ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern er hat mich gesandt. (43) Warum versteht ihr meine Sprache nicht? Weil ihr das, was ich sage, nicht hören könnt. (44) Ihr habt den Teufel zum Vater und wollt die Gelüste eures Vaters zur Ausführung bringen. Der war von Anfang an ein Mörder und hatte seinen Standort nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm selber ist. Wenn er Lüge redet, dann redet er aus seinem eigensten Besitz heraus, weil er ein Lügner ist und der Vater des Lügners (andere Übersetzung: der Lüge). (45) Weil ich aber die Wahrheit sage, deshalb glaubt ihr mir nicht. (46) Wer von euch kann mir eine Sünde vorwerfen? Wenn ich (also) die Wahrheit rede, warum glaubt ihr mir nicht? (47) Wer aus Gott ist, der hört auf die Worte Gottes. Deshalb hört ihr nicht darauf, weil ihr nicht aus Gott seid." (48) Die Juden gaben ihm zur Antwort: „Sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter und von einem bösen Geist besessen bist?" (49) Jesus antwortete: „Ich bin von keinem bösen Geist besessen, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr wollt mir meine Ehre nehmen. (50) Ich jedoch suche nicht meine Ehre: es ist einer da, der sich darum kümmert und darüber richtet. (51) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer mein Wort bewahrt, der wird den Tod nicht sehen müssen in Ewigkeit." (52) Da sagten die Juden zu ihm: „Jetzt wissen wir bestimmt, daß du von einem bösen Geist besessen bist. Abraham ist gestorben und die Propheten desgleichen, und du behauptest: Wer mein Wort bewahrt, wird den Tod nicht kosten in Ewigkeit. (53) Du bist doch wohl nicht größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Und auch die Propheten sind gestorben. Was machst du aus dir selbst?" (54) Jesus antwortete: „Wenn ich mich rühmen würde, so wäre es nichts mit

meinem Ruhm. Mein Vater ist es, der mich verherrlicht, derselbe, von dem ihr behauptet: er ist unser Gott. (55) Und doch habt ihr ihn nicht erkannt. Ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagen wollte, ich kenne ihn nicht, so wäre ich euresgleichen, ein Lügner. Aber ich kenne ihn und halte sein Wort. (56) Euer Vater Abraham hat laut aufgejubelt, daß er meinen Tag sehen sollte. Und er hat ihn gesehen und hat sich gefreut." (57) Hierauf sagten die Juden zu ihm: „Du bist noch keine fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?" (58) Jesus antwortete ihnen: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ehe Abraham geboren wurde, bin ich." (59) Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und verließ alsdann den Tempel.

Die in 8, 12 ff. enthaltenen Gespräche können, da sie inhaltlich sich eng an die von Kapitel 7 anschließen, auch zeitlich nicht lange von ihnen getrennt sein. Andrerseits sind unter den Zuhörern die „Volkshaufen" verschwunden, und nur noch „Juden" da, d. h. sowohl Mitglieder des Hohen Rates als auch überhaupt Leute aus Judäa und besonders aus Jerusalem. Daraus ist zu schließen, daß Jesus selbst in den unmittelbar auf die Festoktav folgenden Tagen in Jerusalem geblieben ist und seine Lehrtätigkeit im Tempel fortgesetzt hat. Während er aber im Anfang noch ziemlich zurückhaltend gewesen war mit Äußerungen über seine eigene Person, sieht er sich jetzt durch die Herausforderungen seiner Gegner immer mehr zu bestimmteren Äußerungen gedrängt. Daher hatte er schon am letzten Tage des Festes selbst (7, 37) diese Zurückhaltung ziemlich aufgegeben und sich, wenn auch in bildlicher, so doch für jeden Festteilnehmer recht verständlicher Rede als den Messias bezeichnet. Das tut er auch sofort nach dem Feste wieder.

Es ist wirklich eine sehr überflüssige Mühewaltung, mit manchen Kritikern die gnostische und mandäische und noch entlegenere Literaturen durchzustudieren,
12 um dahinterzukommen, woher Johannes das Bild vom Licht der Welt entnommen habe, um es Jesus in den Mund zu legen. Er hat es ihm überhaupt nicht in den Mund gelegt, sondern Jesus hat es selbst gebraucht. Und um darauf zu kommen, brauchte er nicht lange zu suchen. Denn abgesehen davon, daß ein solcher Vergleich sich von selber nahelegte, brauchte er sich bloß an die Stellen des Propheten Isaias zu erinnern, wo der Messias „das Licht der Heiden" genannt wird (Is. 42, 6; 49, 6; vgl. 9, 1). Daß aber auch seine jüdischen Zuhörer das Bild verstehen konnten, das beweisen die verschiedenen Stellen des Talmud, wo vom „Lichte des Messias" die Rede ist. Gerade in den Tagen unmittelbar nach dem Laubhüttenfest mußte dieses Bild um so mehr Eindruck auf sie machen, als ja „die Freuden der Stätte des Schöpfens" mit ihren strahlenden Feuerwerken noch in aller Gemütern lebendig waren. Somit darf man auch in der Selbstbezeichnung Jesu als „Licht der Welt" nichts anderes suchen, als was den theologischen Gedanken des Alten Testamentes entspricht, nämlich daß Jesus *der* ist, der das „Licht des Messias", d. h. die ganze Gnade und das ganze Glück der messianischen Erlösung, bringt.

So wird schon das Buch Henoch nicht müde, von dem „hellen Lichte" zu künden, das allen Leidenden in der messianischen Zeit scheinen und sie mit Freude erfüllen wird (vgl. Hen. 96, 3; 108, 12 u. a.). Wenn allerdings der Apostel Johannes gerade diese vom Herrn gebrauchten Ausdrücke „Licht", „Leben", „Wahrheit" so besonders bevorzugt und zum Inhalt seines Evangeliums und überhaupt seiner ganzen Predigt (vgl. die Briefe) gemacht hat, so hat er das offenbar getan nicht nur wegen des tiefen Sinnes, den diese Worte im Munde Jesu unmittelbar schon besaßen, sondern auch weil sie in der damaligen hellenistischen Welt noch eine ganze Fülle von Bedeutungen hatten, die alle nur in Christus ihre volle Verwirklichung gefunden haben (vgl. die betreffenden Ausführungen in der Erklärung des Prologes).

Jesus bezeichnet sich also deutlich als den Messias, der das Licht der Gerechtigkeit und der Seligkeit in die Welt bringt. Denn beides, sowohl die sittliche Vollkommenheit als auch das selige Glück der messianischen Zeit, wird schon in der altjüdischen Literatur des 1. Jahrhunderts v. Chr. (Buch Henoch, Psalmen Salomos u. a.) unter dem Bilde des Lichtes verstanden. Wenn Jesus mit dem ersten Satz sich zunächst mit der Sonne vergleicht, deren Strahlen alle Finsternis auf der ganzen Erde vertreiben, so ändert er das Bild im Folgenden entsprechend den Verhältnissen, auf die es angewandt werden soll, etwas ab in das einer Leuchte, die sich selber von Ort zu Ort fortbewegt. Denn das Leben der Menschen gleicht ja einer Wanderung durch die Finsternis, in der da und dort unsichtbare Todesgefahren drohen. Aber dieses Licht, Jesus selbst, leuchtet ihnen voran den ganzen Weg entlang. Darum kommt es nur darauf an, ihm eng auf dem Fuße zu folgen. Denn wer stehen bleibt oder gar auf eigene Rechnung sich abseits wendet, findet sich alsbald in dichte Finsternis eingehüllt, verliert Richtung und Weg und läuft Gefahr, auf Schritt und Tritt in einen Abgrund zu stürzen. Wer aber sich fest hinter diesem Lichte hält, der kann den Weg unmöglich verfehlen. Ja — und wiederum wechselt das Bild etwas — er besitzt in sich selbst das Licht, das zum Leben, zur beseligenden Teilnahme an Gottes eigenem Leben führt, nämlich Jesu Wort, das ihm in jeder Lage den rechten Weg weist, und Jesu Gnade, die ihm die Kraft verleiht, diesen Weg zu gehen.

Das ist ein wunderschönes Wort Jesu. Aber auch ein stolzes Wort. Welcher andere Mensch hat es je gewagt, von sich zu behaupten, er sei das Licht der Welt! Für die Schönheit dieses Wortes haben die anwesenden Pharisäer kein Verständnis. Seine Hoheit jedoch reizt sie um so mehr zum Widerspruch.
13 „Du legst Zeugnis für dich selbst ab. Dein Zeugnis ist nicht gültig." Die Geltung dieses im Talmud festgelegten Rechtsgrundsatzes: „Kein Mensch kann für sich selbst Zeugnis ablegen", hatte Jesus bei anderer Gelegenheit (5, 31) auch für sich zugegeben. Er hatte das freilich nur eingeräumt mit Rücksicht auf die Geistesverfassung seiner Gegner. Denn an sich paßt jener
14 Satz gerade auf ihn durchaus nicht. Im Gegenteil. Er *kann* nicht nur gültiges Zeugnis über sich selbst ablegen, da er in seinem göttlichen Selbstbewußt-

sein genau Ausgang und Ziel seines Kommens in die Welt kennt. Sondern
er muß auch selber dieses Zeugnis über sich ablegen, da die anderen Menschen
ja die in seiner irdischen Erscheinung verborgene Gottheit gar nicht zu er-
kennen vermögen, ohne daß er selber sie ihnen offenbart. Die Pharisäer
vollends sind am wenigsten befähigt, sein wahres inneres Wesen zu erkennen,
15 da sie überhaupt nur „nach dem Fleische", d. h. nach der äußeren irdischen
Erscheinung, urteilen. Deshalb wird ihr Urteilen auch sofort zu einem Richten.
Denn beides besagt das Wort krinein. Das ist ja immer so. Je weniger
befähigt Menschen sind, in die Tiefe einer Sache oder Person einzudringen,
desto mehr halten sie sich für befugt, darüber abzuurteilen. Demgegenüber kann
Jesus von sich betonen, daß er überhaupt niemand richtet, da er, wie er
anderwärts gesagt hat (3, 17), nicht zu diesem Zweck in die Welt gekommen
ist, sondern um zu erlösen. Deshalb hat er ja auch tatsächlich in seinem
ganzen irdischen Leben nie ein verdammendes Urteil ausgesprochen über eine
bestimmte Person. Ja, als einige übereifrige Jünger das tun wollten, hat
er es ihnen ganz ernstlich verwiesen (Luk. 9, 52 ff.). Natürlich will er mit
dieser Behauptung nicht das widerrufen, was er früher schon über sein vom
Vater ihm anvertrautes Amt als Weltenrichter auseinandergesetzt hat (5, 22 ff.).
16 Darauf macht er sofort im folgenden Satze aufmerksam: „Und wenn ich
aber einmal richte – der Fall kann und wird einmal eintreten –, dann ist
mein Richten von dem eurigen wesentlich verschieden (vgl. 7, 24). Es wird
ein richtiges, der Gerechtigkeit entsprechendes Urteil sein, „weil ich nicht
allein dabei bin, sondern der Vater, der mich gesandt hat, mit mir ist" (vgl.
5, 30). Auf diese seine stetige Gemeinschaft mit dem Vater kann er sich aber
auch ebenso berufen gegenüber ihrer Anfechtung seines Selbstzeugnisses, um
ihnen zu beweisen, daß er auch in diesem Punkte ihren Rechtssatzungen zu
17 genügen vermag. Das Gesetz des Moses hatte nämlich ausdrücklich festgelegt,
daß zum Beweise eines todeswürdigen Verbrechens und überhaupt eines
strafbaren Vergehens wenigstens zwei Zeugen erforderlich seien (Deut. 17, 6;
19, 15; vgl. Num. 35, 30). Daraus hatten die Juden den Grundsatz ab-
geleitet, daß überhaupt zu jedem rechtsgültigen Beweise mindestens zwei
Zeugen beschafft werden müßten. Also, sagt Jesus den Pharisäern, wenn ihr
euch mir gegenüber so sehr auf den Boden des Rechtes stellt – daher die
Betonung: „in eurem Gesetze steht geschrieben" –, so kann ich eurer For-
18 derung durchaus entsprechen: „Ich zeuge für mich, und mein Vater, der mich
gesandt hat, legt Zeugnis für mich ab." (Vgl. 5, 32 ff.) Dieser tut es sowohl
indirekt durch die Werke, die er Jesus ausführen läßt (5, 36), als auch direkt
in der Heiligen Schrift (5, 37 ff.). Die Pharisäer, die jene Verteidigungs-
rede Jesu auf dem letzten Laubhüttenfeste (Kapitel 5) selbst mit angehört
hatten, merken sehr wohl, daß er Gott seinen Vater nennt und sich auf eben
dieses doppelte Zeugnis desselben beruft. Somit wäre tatsächlich eigentlich
nichts mehr gegen seine Beweisführung einzuwenden. Aber der Unglaube gibt
sich nie gefangen. Er weiß immer noch eine Ausrede, und wäre sie auch noch

so töricht. „Wo ist dein Vater?" — „damit wir ihn holen und als Zeugen über dich vernehmen können. Denn du machst es dir leicht, dich auf einen Zeugen zu berufen, von dem niemand weiß, wo er ist." Natürlich wissen sie, daß Gott zwar unsichtbar, aber doch überall gegenwärtig ist und seine Macht und Weisheit und sonstigen Eigenschaften offenbart in den fortgesetzten Werken der Schöpfung, von deren Lob und Preis die Heilige Schrift des Alten Testamentes so voll ist. Zu diesen seinen Werken gehören aber auch die Allmachtswunder Jesu, worin der Vater ganz besonders seine Übereinstimmung mit dem Sohne kundtut. Aber durch ihre törichte Frage verraten sie, daß sie Gott gar nicht kennen *wollen*. Darum gibt Jesus ihnen mit Recht zur Antwort: „Ihr kennt weder mich noch den Vater." Ja, tatsächlich kann man Gott ganz und voll überhaupt nur erkennen durch Christus. Denn erst in ihm hat sich Gottes Wesen völlig geoffenbart. Darum fügt Jesus das tiefsinnige Wort hinzu: „Wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch den Vater kennen."

20 Der Evangelist erinnert sich noch ganz genau an den Ort im Tempel, wo Jesus diese bedeutsamen Worte gesprochen hat. Es war „bei der Schatzkammer, während eines Lehrvortrages im Heiligtum". Nun hat es allerdings viele Schatzkammern im Tempel gegeben. Nach Flavius Josephus, mit dem die Angaben des Talmud übereinstimmen, befanden sich solche in großer Zahl an der Innenseite der den ganzen inneren Vorhof einschließenden Mauer. Es muß sich also um eine ganz besonders bekannte Schatzkammer gehandelt haben, wenn Johannes einfach schreibt: „bei der Schatzkammer". Auch eine solche hat es offenbar gegeben. Denn von Agrippa I. (37–44 n. Chr.) erzählt Josephus, er habe, nachdem er durch den Kaiser Caligula aus seiner römischen Gefangenschaft entlassen worden war und nach Jerusalem zurückgekehrt sei, „die goldene Kette, die ihm von Gaius (Caligula) geschenkt worden sei, und die an Gewicht der eisernen gleichkam, die seine königlichen Hände gefesselt hatte, zur Erinnerung im inneren Vorhof über der Schatzkammer aufgehängt". Es wird sich in beiden Fällen wohl um die im Frauenvorhof, der ja auch den Männern zugänglich war, befindliche Kammer gehandelt haben, in der die 13 posaunenartigen Geldbehälter untergebracht waren, von denen bei Mark. 12, 41 die Rede ist (vgl. Band XI 2, S. 317 ff.). Dort herrschte begreiflicherweise ein lebhafter Verkehr von Leuten aller Art.

Noch einmal macht der Evangelist darauf aufmerksam, daß niemand Hand an ihn legte, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Jesus aber weiß sehr wohl, daß diese Stunde nahe ist. Deshalb will er noch einmal einen Versuch machen, seine jüdischen Zuhörer zu retten. Wenn der Evangelist, nachdem er am Schluß der obigen Unterredung genau deren Ort angegeben hat, fortfährt: „Er sprach nun wieder zu ihnen", so sollen wir offenbar daraus entnehmen, daß die folgende Unterredung nicht unmittelbar nach der letzten stattgefunden hat. Natürlich auch nicht viel später, sondern etwa am Tage darauf oder auch noch am gleichen Tage zu einer späteren Stunde. Der Zuhörerkreis hat auch in etwa gewechselt. Die Pharisäer werden nicht mehr er-

wähnt, sondern nur „Juden", also in diesem Falle wohl hauptsächlich gewöhnliche Bürger Jerusalems. Jesus knüpft an ein vor ein paar Tagen von ihm gesprochenes Wort an (7, 33 ff.). Nur spricht er diesmal deutlicher und
21 schärfer als dort: „Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen. Und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen."
22 Noch gehässiger als damals antworten die Juden darauf unter sich: „Will er sich etwa gar selber töten, weil er sagt: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen?" Wie gehässig diese Unterstellung war, dessen wird man sich noch mehr bewußt, wenn man bedenkt, welchen Abscheu die Juden vor dem Selbstmord hatten. Flavius Josephus führt ungefähr dieselben Gründe dagegen an, die auch für uns Christen maßgebend sind (Jüdischer Krieg III, 8, 5): „Sich selbst zu töten ist die schlimmste Feigheit. Ich wenigstens halte den für einen sehr zaghaften Steuermann, der aus Furcht vor einem Unwetter beim Ausbruch des Sturmes sein Fahrzeug freiwillig versenkt. Zudem widerstrebt ja auch der Selbstmord dem innersten Wesen alles Lebendigen und ist ein Frevel gegen Gott, unseren Schöpfer. Meint ihr denn, Gott werde nicht zürnen, wenn der Mensch sein bestes Geschenk für nichts achtet? ... Und da sollte es keine Sünde sein, wenn wir Gott, dem besten Herrn, entlaufen? Wißt ihr nicht ..., daß die Seelen aller derer, die mit eigener Hand gegen sich selbst gewütet haben, die finstere Unterwelt aufnimmt und daß Gott diese in doppelter Hinsicht frevelhaften Menschen noch in ihren Nachkommen straft? ... Die Selbstmörder muß man bei uns bei Sonnenuntergang unbegraben hinwerfen, während wir es doch für Pflicht halten, selbst Feinde zu bestatten." „Wenn also", sagen die Juden, „Jesus dieses verruchte Verbrechen an sich begehen und in die Hölle hinabsteigen will, dann hat er allerdings recht mit seiner Behauptung: Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen." Jesus fährt in seiner begonnenen Rede unbeirrt fort, ohne auf diese boshaften Bemerkungen, die sie allerdings laut genug und auch für ihn hörbar machen, Rücksicht zu nehmen, und gibt ihnen den Grund dafür an, weshalb sie
23 nicht dahin kommen können, wohin er geht: „Ihr seid von da unten", wörtlich eigentlich: „aus den unteren Regionen". Sie stammen von der Erde her, ja, was ihre Geistesverfassung betrifft, noch von tiefer unten her, aus den Regionen des Teufels (vgl. Vers 44). Er stammt von Gott ab. Deshalb gehören sie auch mit ihrem ganzen Denken und Wollen „zu dieser Welt", deren Fürst ja der Teufel ist (vgl. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Er hat mit dieser Welt nichts zu schaffen. Diese Kluft zwischen ihm und ihnen ist der Grund, weshalb sie auch niemals dahin gelangen können, wo er hingeht, es sei denn,
24 daß sie sich zu ihm bekehren. „Darum habe ich euch gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet. Denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben." Dieser Ausdruck: „daß ich es bin", klingt etwas eigenartig, weshalb auch die meisten Ausleger meinen, irgend etwas wie „der Messias" ergänzen zu müssen. Allein auch bei Is. 43, 10 findet sich die gleiche absolute Sprechweise: „damit ihr erkennet und mir glaubet und

einsehet, daß ich es bin". Und der folgende Satz gibt die Erläuterung dazu: „Vor mir ist kein Gott geschaffen worden, und nach mir wird keiner sein. Ich allein bin der Herr, und außer mir gibt es keinen Helfer." Dasselbe will Christus von sich sagen. Der Ausdruck „lehnt mit unüberbietbarer Entschiedenheit jede Konkurrenz ab" (W. Bauer, Johannesevangelium). Auf diese, wenn auch geheimnisvolle, so doch stärkste und absolute Aussage über sein göttliches Wesen haben die Juden keine andere Antwort als die törichte und
25 papageienhafte Wiederholung ihrer schon so und so oft gestellten Frage: „Wer bist du denn?" Auch das ist ja so recht bezeichnend für den im Unglauben Verstockten, daß er am Ende aller Erörterungen nichts anderes zu tun weiß, als auf seiner am Anfang erhobenen Einrede eigensinnig zu beharren. Die Antwort Jesu bereitet den Erklärern viele Schwierigkeiten und hat zu einer ganzen Reihe von Auslegungen Anlaß gegeben. Die einfachste und richtigste ist wohl die schon von den alten griechischen Kirchenvätern Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Theophylakt und Euthymius bevorzugte, die auch sonst sehr wohl zur griechischen Grammatik paßt und der deshalb die obige Übersetzung sich anschließt. Der Ärger über ihre Unverfrorenheit, mit der sie dieselbe Frage wieder an ihn richten, obwohl er gerade in den letzten Tagen ihnen schon ein Dutzend Mal die Antwort darauf gegeben hat, entwindet Jesus den unwilligen Ausruf: „Zu was rede ich überhaupt noch mit euch!" „Es ist ja doch nutzlos. Ihr wollt mich ja gar nicht verstehen." (Der griechische Akkusativ „ten archén" ist adverbiell und bedeutet, wie auch sonst oft im profanen Griechisch, „überhaupt". Das folgende hóti ist wie bei Mark. 9, 11 28 und 2, 16 Fragepartikel = „warum". Alle anderen Erklärungen, z. B. „Ich bin, was ich euch von Anfang an gesagt habe", scheitern schon an dem griechischen Verbum, das nicht „sagen", sondern „reden" heißt, ein Unterschied,
26 den gerade Johannes sonst stets beachtet.) Ja, vieles hätte er *über* sie zu reden und auch zu richten. Doch sofort unterbricht er seinen Unwillen wieder. Auch dieser Vers (26b) hat die verschiedensten Auslegungen gefunden. Man muß jedoch beachten, daß Johannes hier, wie auch sonst oft, die zur Begründung dienende Nebenaussage in einem Hauptsatz bringt, und dann die eigentliche, daraus sich als Folge ergebende Hauptaussage einfach durch „und" anschließt, wodurch der Gedankengang etwas schwer verständlich wird. Christus unterbricht also seine eben gemachte unwillige Äußerung, indem er sich selbst an den erinnert, der ihn gesandt hat, und an dessen Haupteigenschaft: „Der mich gesandt hat, ist wahrhaftig." Das heißt, dem besonderen Gebrauch des hebräischen Wortes „wahrhaft", wenn es auf Gott angewandt ist, entsprechend: Er hält fest an den von ihm gegebenen Verheißungen, unbeirrt durch den Unglauben und die Bosheit der Menschen. Darum darf auch sein Abgesandter sich durch solche Bosheit nicht beirren lassen. Ist er doch von Gott nicht in die Welt geschickt worden, damit er die Welt richte, sondern damit er die Welt erlöse (3, 17). Und zwar die ganze Welt, nicht bloß die paar verstockten Juden. Deshalb fährt er fort: „Darum rede auch ich das, was ich

von ihm gehört habe – nämlich die Heilswahrheit –, zu der Welt", oder wörtlich „in die Welt hinein".

Freilich die anwesenden Juden – im Gegensatz zu den Pharisäern von vorhin,
27 die seine Worte wohl verstanden hatten – merkten auch jetzt noch nicht, daß er damit vom Vater zu ihnen redete. Aber bei diesen einfacheren Leuten ist es ja nicht so sehr Bosheit, als vielmehr Stumpfheit und Blödigkeit. Und viele von ihnen werden, wenn sie einmal den stärksten Erweis seiner Gottheit, das „Jonaszeichen" (vgl. Matth. 12, 39 und 40), erlebt haben werden, sich zum Glauben bekehren (siehe Apg. 2, 41 47; 4, 4 u. a.). Daran erinnert
28 Jesus sich und sie. „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt" – ans Kreuz und durch seinen Kreuzestod zu seiner himmlischen Herrlichkeit (vgl. die Erklärung zu 3, 14 S. 99 ff.) –, „dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin." Und dann werden sie auch sein eigenartiges Wesen und namentlich seine ihnen so fremdartige Sprechweise verstehen, deren Wurzel ja die innige Lebensgemeinschaft ist, die ihn mit dem Vater verbindet. Diese innige Gemeinschaft mit dem Vater wirkt sich aber nicht nur in seinem Reden aus, sondern ebenso
29 in allen Beziehungen seines ganzen Lebens. Gott läßt ihn nie allein, auch nicht, wenn einmal die Zeit gekommen sein wird, wo er am Kreuz erhöht werden soll, die Zeit seines Leidens. Und Jesus ist dessen gewiß, daß der Vater ihn nie im Stiche lassen wird, weil er, der Sohn, ja stets das tut, was dem Vater wohlgefällig ist. Natürlich spricht Jesus hier nicht von sich als Gott, sondern als Mensch. „Denn obwohl Christus auf Grund seiner göttlichen Person die ununterbrochene göttliche Gegenwart und Führung zu eigen besaß, hatte er dieselbe doch auch zugleich in Hinsicht auf sein Verdienst" (Jansenius). Jesus war allerdings der einzige Mensch, der ohne jede Einschränkung von sich behaupten konnte: „Was ihm wohlgefällig ist, das tue ich immer." Für uns gewöhnliche Menschen ist dieses das, wenn auch in diesem Leben nie ganz zu erreichende Ziel, nach dem wir stets streben sollen. Aber wenn nur wenigstens unsere Willensrichtung auf dieses Ziel eingestellt bleibt, trotz aller Schwankungen der menschlichen Schwachheit, dann ist Gott zufrieden mit uns, und auch jeder von uns kann zuversichtlich sagen in jeder Lage und Not des Lebens: „Er läßt mich nicht allein."

30 Auf diese Rede hin glaubten viele an ihn, wie es schon einmal geschehen war während der Festtage (7, 31). Nur daß es diesmal nicht Leute aus „dem Volk", also aus den Pilgerscharen vom Lande, sind, sondern sogar richtige „Juden", also Bürger Jerusalems, die sich immer als sehr kritisch erwiesen hatten. Freilich sie gehörten, wie sich alsbald herausstellte, zu denen, bei denen der Same „auf den felsigen Boden gefallen war, wo er nicht viel Erde fand" (Matth. 13, 5). Deshalb erteilt Jesus ihnen auch sogleich die Mahnung:
31 „Wenn ihr in meinem Worte verharrt, dann seid ihr in Wahrheit meine Jünger." Es genügt nicht, das Wort Gottes nur passiv empfangen zu haben. Man muß es mit seinem ganzen Denken und Wollen sich zu eigen machen. Dann erst ist man ein Christ. Und dann erst wird das Wort seine Frucht

32 bringen: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Das ist ein schöner Gedanke, der sich in den Schriften der stoischen Philosophen in mannigfachen Variationen findet. Die Wahrheit macht uns frei. Denn sie läßt uns Dinge und Menschen, auch uns selbst, sehen, wie wir sind. Dadurch befreit uns die Wahrheit von den Vorurteilen, die bald verkehrte Furcht, bald verkehrte Zuneigung in uns erzeugen und dadurch unseren Willen hemmen und fesseln. Aber in diesem philosophischen Sinne hat Jesus das Wort nicht gemeint. Er denkt und spricht religiös. In seinem Munde ist Wahrheit nichts anderes als die schon von den alten Propheten betonte „Erkenntnis Gottes" (vgl. Band IX 1, S. 179 und 228). Und diese Erkenntnis fassen ebenfalls die alten Propheten schon nicht als ein rein theoretisches Wissen des Verstandes auf, sondern vielmehr als eine lebendige Kraft, die im Herzen sitzt und zu Gott hintreibt. Die durch Jesus vermittelte Erkenntnis Gottes ist aber schließlich dasselbe wie die Erkenntnis Jesu selbst, da ja nur in ihm der Vater sich vollkommen offenbart (vgl. Vers 19). So führt „die Wahrheit" zur inneren Vereinigung mit ihm und besteht letzten Endes geradezu in dieser Vereinigung. Deshalb ist es auch ganz derselbe Gedanke, wenn Jesus an Stelle des Satzes: „Die Wahrheit wird euch frei machen", nachher (Vers 36) den anderen setzt: „Der Sohn wird euch frei machen."

Mit diesen beiden Behauptungen: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen", hat Jesus aber den Stolz der Neubekehrten auf das schwerste verletzt. Sind sie sich doch bewußt, im Gegensatz zu den Heiden sowohl wahre Gotteserkenntnis als auch die allein wahre und richtige Form der Gottesverehrung zu besitzen. Noch schwerer aber beleidigte sie der zweite Satz durch die darin enthaltene Voraussetzung, als seien sie Unfreie und Sklaven irgend jemandes. Heißt es doch schon in ihrem uralten Königsgesetz (Deut. 17, 15): „Einen nichtisraelitischen Mann, der nicht zu diesem Volke gehört, darfst du nicht über dich setzen." Zwar ist das im Laufe ihrer Geschichte sehr oft anders gewesen. Und seit der Eroberung des Heiligen Landes durch Pompeius (63 v. Chr.) hatte ihre politische Unabhängigkeit überhaupt ein Ende. Wie wenig aber die Juden die römische Herrschaft innerlich anerkannten, zeigt die glühende Rede, mit der der Anführer der nach dem Fall Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. in der Bergfestung Masada verschanzten Sikarier die Besatzung auffordert, lieber zuerst ihre Frauen und Kinder und dann gegenseitig sich selbst hinzumorden, als Knechte der Römer zu werden: „Schon lange sind wir, wackere Kameraden, entschlossen, weder den Römern noch sonst jemand untertan zu sein außer Gott allein, weil er der wahre und rechtmäßige Gebieter der Menschen ist" (Jüd. Krieg VII, 8, 6). Zudem hatten es die Juden verstanden, sich auch unter der Römerherrschaft noch sehr weitgehende nationale Vorrechte zu sichern, die Josephus den Titus in seiner Rede nach Eroberung des Tempels aufzählen läßt: „Wir gaben euch das Land in Besitz, wir setzten über euch Könige aus eurem eigenen

Stamm, wir achteten eure heimischen Gesetze und ließen euch nicht allein zu Hause sondern auch unter Fremden nach eurem eigenen Gutdünken leben. Ja noch mehr, wir gestatteten euch, für euren Gottesdienst Steuern zu erheben" usw. (Jüd. Krieg VI, 6, 2). Je mehr die Juden also innerlich knirschten über den Verlust ihrer politischen Selbständigkeit, desto stolzer pochten sie auf den Besitz jener ihnen noch gelassenen Freiheiten. Daher die
33 trotzige Antwort der Neubekehrten an Jesus: „Wir sind Nachkommen Abrahams und nie jemandes Sklaven gewesen. Wie kannst du behaupten: Ihr werdet frei werden?" Jesus sagt ihnen sofort gerade heraus, welche Art von Freiheit er meint und in welcher Sklaverei sie alle schmachten. Das voraus-
34 geschickte „Wahrlich, wahrlich sage ich euch" gibt seiner Rede einen besonderen Nachdruck und unterstreicht das Wort „jeder". Bezüglich der Sündensklaverei gibt es keine Ausnahme, kein Vorrecht irgend einer Rasse. Auch die Abstammung von Abraham, auf die sie ja auch sonst so gerne pochen (vgl. Matth. 3, 9), ändert nichts an der Tatsache, daß jeder Mensch, der Sünde tut, ein Sklave der Sünde ist. Im Folgenden verschiebt sich das Bild wieder etwas, insofern an die Stelle des Hauses der Sünde sich das Haus Gottes schiebt, in
35 dem der Sünder als Sklave weilt. Aber eben weil er durch seine Sünde ein Sklave ist, hat er auch kein Recht auf dauerndes Verweilen in diesem Hause. Nur der Sohn des Hauses besitzt von Natur dieses Recht. Hier geht die biblische Rede schon teilweise in die wirkliche über, da klar ist, daß Jesus unter diesem Sohne sich selbst versteht, den Sohn Gottes. Ebenso klar sagt
36 er aber auch den Juden insgesamt die Verwerfung voraus, es sei denn, daß sie sich von dem Sohne frei machen lassen, d. h. sich aufrichtig und ganz zu ihm bekehren. Daß sie von Abraham abstammen, hat er nicht bestritten, obwohl sie, wie eben gesagt, diese Abstammung nicht von der allgemeinen Sünden-
37 knechtschaft ausnimmt. Aber sie handeln ganz anders als Abraham. Sie wollen ihn töten.

Es kann auffallen, daß Jesus diesen Vorwurf, der doch eigentlich nur auf die ungläubigen Juden zutrifft, auch gegenüber den soeben gläubig gewordenen erhebt. Allein auch diese sind trotz ihrer momentanen Begeisterung für Jesus doch noch völlig in der ganzen Denkweise ihrer Rassengenossen befangen, weshalb sie auch alsbald, wo sie ihren Nationalstolz noch weiter angegriffen sehen, wieder vollständig in die Reihen von Jesu Feinden zurücktreten. Übrigens muß immer wieder daran erinnert werden, daß der Evangelist die Reden Jesu zusammenzieht und daher die Gedanken sich manchmal etwas drängen. Jener Nationalstolz ist auch die Ursache, weshalb sein Wort in den Gläubiggewordenen „nicht Raum gewinnen kann". Denn wer in der Religion in erster Linie das Nationale sucht, hat sich selber den Weg verrammelt zu einer Erfassung des Wesens der Religion, die zwar alle Nationen umfaßt und jeder gerecht wird, aber sich weit über die nationalen Schranken hinaus erstreckt. Jesus ist sich selbst bewußt, daß er nur so spricht und überhaupt handelt, wie er es bei seinem Vater gesehen hat. Daraus muß er den Schluß ziehen, daß

das auch bei andern, also auch bei den Juden, so ist. In dieser Weise ist
38 Vers 38 zu verstehen: „Ich rede, was ich bei meinem Vater gesehen habe; und auch ihr handelt so, wie ihr es von eurem Vater gehört habt." Weil aber ihre Handlungsweise so grundverschieden ist von der Abrahams, so folgt daraus, daß ihr geistiger Vater ein anderer ist als Abraham. Die Juden verstehen diesen unausgesprochenen Schluß sehr gut. Deshalb wiederholen sie
39 um so trotziger: „Unser Vater ist Abraham." Da sagt ihnen Jesus denn glatt heraus: „Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, würdet ihr wie Abraham handeln." (Die Lesarten dieses Satzes schwanken etwas. Der Sinn bleibt aber der gleiche, und obige Lesart entspricht wohl dem Sinn und der Hand-
40 schriftenüberlieferung am besten.) „Nun aber trachtet ihr danach, mich zu töten, einen Mann, der euch die Wahrheit gesagt hat, die ich von Gott gehört habe.
41 Das hat Abraham nicht getan. Ihr handelt wie *euer* Vater." Jetzt ist es natürlich ganz klar, daß er nicht den Vater meint, von dem sie leiblich abstammen, sondern den, von dem sie ihre Geistesart erhalten haben. Deshalb geben sie ihm die schnippische Antwort: „Wir sind keine Hurenkinder, einen einzigen Vater haben wir, Gott." Die Propheten pflegten mit Vorliebe das Verhältnis zwischen Gott und dem Volke Israel mit dem einer Ehe zu vergleichen. Deshalb nannten sie den Götzendienst eine Hurerei. Die Juden wollen also sagen: „Wir sind keine Götzendiener und mit den Götzen geistesverwandt. Wir gehören nur dem einen Gott, und von ihm stammt auch unsere Geistesart." Aber ihr Verhalten gegenüber Jesus widerlegt diese Behaup-
42 tung auf das schlagendste: „Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben. Denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm her. Denn ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern *er* hat mich gesandt." Ihre Geistesart stammt also ganz wo anders her. Kein Wunder, daß sie ihn nicht
43 verstehen können. „Warum versteht ihr meine Sprache nicht? Weil ihr das, *was* ich sage, nicht hören könnt." Fortgesetzt haben sie ja bisher, wie alle Streitreden des vierten Evangeliums zeigen, seine Worte mißverstanden, sei es mit, sei es ohne Absicht. Der eigentliche Grund aber, weshalb sie seine eigentümliche Sprechweise, die Sprechweise dessen, „der die Wahrheit spricht, die er vom Vater gehört hat", nicht verstehen, liegt darin, daß ihnen deren Inhalt so zuwider ist, daß sie sein Wort nicht einmal anhören können. Sie *wollen* es nicht nur nicht hören, sie *können* es nicht, freilich aus eigener Schuld. So entgegengesetzt ist ihre Geistesart dem Geiste Gottes. Ihr geistiger Vater ist eben auch kein anderer als der Widersacher Gottes seit An-
44 beginn: „Ihr habt den Teufel zum Vater und wollt die Gelüste eures Vaters zur Ausführung bringen. Der war von Anfang an ein Mörder", hat er doch schon im Paradiese die ersten Menschen und damit die ganze Menschheit in den Tod gestürzt (Gen. 3; vgl. Weish. 2, 24). Und das hat er fertiggebracht durch seine Lügenhaftigkeit. Denn ebenso wie er von Anfang an ein Mörder war, so „stand er auch von Anfang an nicht in der Wahrheit". Nach minder gut bezeugter Lesart könnte man auch übersetzen: „er steht nicht in der Wahr-

heit". Unrichtig aber ist die Auffassung vieler alter Exegeten: „er ist nicht in der Wahrheit stehen geblieben", wonach mit diesem Satze der Abfall Luzifers und seiner Genossen von Gott ausgedrückt wäre. Dem widerspricht die folgende Begründung: „Weil er keine Wahrheit in sich hat." Die Engel sind aber nicht von Gott abgefallen, weil sie keine Wahrheit in sich hatten, sondern diese Verkehrung ihres Wesens zur Lüge war erst die Folge ihres Abfalls. Von diesem ist also an unserer Stelle keine Rede, wenn er auch selbstverständlich vorausgesetzt ist, da ja sonst das verkehrte Wesen Satans unerklärlich wäre. Denn die Annahme mancher Kritiker, Johannes glaube wie die Neuplatoniker und Manichäer und andere hellenistische Religionen an die aus Persien stammende Lehre von einem selbständig neben Gott stehenden bösen Urprinzip, widerspricht denn doch zu sehr dem johanneischen Gottesbegriff. Jesus will also sagen: der Teufel ist derart der Wahrheit feind und fern, daß er überhaupt seinen ganzen Standort außerhalb der Wahrheit hat. Er lügt also nicht, wie Menschen gelegentlich lügen, aus Not oder Übereilung oder auch je und dann aus Bosheit, um ein gerade ihm vorschwebendes schlechtes Ziel zu erreichen, sondern er lügt auf alle Fälle um der Lüge willen. Die Lüge gehört zu seinem Wesen, „weil er keine Wahrheit in sich hat". Sein ganzes von Gott, der die Wahrheit selber ist, abgewandtes Wesen ist infolgedessen Lüge und Drang nach Lüge. „Wenn er darum Lüge spricht, spricht er aus seinem eigensten Besitz heraus, weil er ein Lügner ist und der Vater des Lügners", so wohl besser als die auch mögliche Übersetzung: „der Lüge".

Daß dieser Teufel auch der Vater der Juden ist, verrät deren Handlungsweise. Sie „wollen, d. h. sie sind entschlossen, die Gelüste ihres Vaters zur Ausführung zu bringen". Sie haben nicht nur als echte Söhne dieselben bösen Gelüste wie ihr Vater, sondern sie machen sich auch bereitwillig zu dessen Helfershelfer, um seine bösen Absichten, insonderheit gegen den menschgewordenen Sohn Gottes, in die Tat umzusetzen. Die teuflische Begierde, ihn zu morden, hat ihnen Jesus ja schon wiederholt vorgeworfen. Aber ihr Benehmen gegen ihn beweist ebenso, daß sie auch die zweite Wesensart ihres Vaters,
45 die innere Lügenhaftigkeit, ganz zu eigen besitzen: „Weil ich die Wahrheit sage, deshalb glaubt ihr mir nicht." Weil er die Wahrheit sagt, glauben sie ihm nicht. Man kann sich der Wahrheit verschließen aus Leichtsinn oder aus Trägheit oder auch aus Furcht vor den Konsequenzen derselben. Aber nicht glauben, weil es die Wahrheit ist, das ist eigentliche und völlige religiös-sittliche Verdorbenheit. Es ist schauerlich, wie unerbittlich Jesus hier seinen Gegnern ihr innerstes Wesen enthüllt. Immer wieder begegnet uns in der Kirchengeschichte der satanische, aus der Lüge geborene und mit der Lüge verbundene Haß gegen die Wahrheit. Jesus verfolgt in dieser Rede seine Gegner bis in ihre innersten Schlupfwinkel hinein und raubt ihnen jegliche
46 Möglichkeit einer Ausrede: „Wer von euch kann mir eine Sünde vorwerfen?" So kann allerdings nur er, der ganz Reine, selbst zu seinen erbitterten Feinden sprechen, deren scharfes Auge doch jeden, auch den leisesten Fehltritt ent-

deckt. Wenn sie das also nicht können, wenn keiner der Anwesenden es wagt, ihm irgend einen Fehler, etwa Ehrgeiz und daraus entspringende Lüge, nachzusagen, dann müssen sie selber zugeben, daß es nur die Wahrheit ist, um derentwillen sie ihn hassen: „Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht?" Damit ist aber auch die Berechtigung seines schweren gegen sie erhobenen Vorwurfes bewiesen, sie besäßen nichts von der Geistesart Gottes.
47 „Wer aus Gott ist" — d. h. wer infolge seiner lauteren sittlichen Beschaffenheit sozusagen eine Verwandtschaft mit Gott besitzt —, „der hört auf die Worte Gottes. Deshalb hört ihr nicht darauf, weil ihr nicht aus Gott seid."

Der geschlagene Gegner, der nichts Sachliches mehr zu erwidern hat, pflegt seine Zuflucht zu persönlichen Beschimpfungen zu nehmen. So auch
48 hier die Juden. „Die Juden" antworteten, schreibt der Evangelist und läßt es dahingestellt, ob wir darunter die vorhin gläubig gewordenen Juden oder die noch ungläubigen, die sich unter seinen Zuhörern befanden, verstehen sollen. Es ist wohl kein Unterschied zu machen. Denn jener Glaube war von kurzer Dauer. Man könnte sich ja wundern über diesen raschen Abfall. Und doch wieder nicht. Wie oft kam und kommt es vor, daß Leute, nicht Neubekehrte, sondern solche, die im Glauben aufgewachsen sind, und selbst manchmal solche, die sich im kirchlichen Leben einen Namen gemacht hatten, abfallen, sobald sie sich in ihrem persönlichen Stolz verletzt fühlen. Auch da schüttelt man den Kopf und versteht es nicht. Aber Jesus hat schon bei einer anderen Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht (5, 44). Die Juden also antworteten ihm: „Sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter und von einem bösen Geist besessen bist?" Sie pflegen also, wie aus dieser Äußerung hervorgeht, das auch sonst von ihm zu sagen (vgl. Matth. 12, 24). Auffällig ist es, wie ruhig und geradezu sanft Jesus auf diese persönliche Verunglimpfung antwortet, obwohl er eben noch mit so außerordentlicher Schärfe gesprochen
49 hatte: „Ich bin nicht von einem bösen Geist besessen, sondern ich ehre meinen Vater." Was ich vorhin gesagt habe, das habe ich nur gesagt, um das von euch verachtete Wort meines Vaters zu verteidigen. „Und ihr wollt mir meine
50 Ehre nehmen. Ich jedoch suche nicht meine Ehre: Es ist einer da, der sich darum kümmert und darüber richtet." Hier scheint Jesus seiner eigenen Versicherung in 5, 22 ff. zu widersprechen, der Vater habe alles Gericht dem Sohne übergeben. Aber er will hier nicht mehr behaupten als in Vers 15, nämlich, daß er während seines demütigen Erdenlebens niemand richte. Und Maldonat und Toletus machen mit Recht darauf aufmerksam, daß Jesus hier überhaupt nicht vom Jüngsten Gericht redet, sondern von den schon in dieser Zeitlichkeit eintreffenden Gerichtsschlägen Gottes. Diese ließen ja auch nach dem Tode Jesu nicht lange auf sich warten. Die Geschichte der Juden war seither eine Geschichte der Bedrückungen vonseiten der wechselnden römischen Statthalter und blutiger Aufstände, die schließlich im Jahre 70 mit der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung der jüdischen Nation endeten.

Da soeben vom Gericht die Rede war, benützt er die Gelegenheit, um von

neuem eindringlich darauf aufmerksam zu machen, daß nur die Beobachtung
seines Wortes vor dem Tode schützen und ewiges Leben zu bringen vermöge.
51 „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer mein Wort bewahrt, wird den Tod
nicht sehen müssen in Ewigkeit." Solch eine Verheißung kann doch nur Christus
geben. Andere können den Menschen und Völkern, die ihnen zu folgen bereit
sind, höchstens irdischen Wohlstand in Aussicht stellen. Aber der Mensch hat
eben auch eine unsterbliche Seele. Darum braucht er einen Führer, der ihm
auch nach dem Tode noch etwas zu geben vermag, und zwar gerade das Wich-
tigste: das ewige Leben. Daß Jesus mit diesen Worten nicht den natürlich-
leiblichen Tod in Abrede stellen wollte, hätten die Juden allmählich begreifen
können. Aber sie wollen ihn ja mißverstehen. Deshalb halten sie ihm vor:
52 „Was bildest du dir ein! Abraham, der doch wahrhaftig auch das Wort
Gottes bewahrt hat, ist gestorben wie alle Propheten, die Verkündiger des
Wortes Gottes. Und du bildest dir ein, du könntest die, die dein Wort be-
53 wahren, vor dem Tode retten? Was machst du aus dir selbst?" Jesus ant-
54 wortete: „Wenn ich mich rühmen würde, so wäre es nichts mit meinem Ruhm."
Wenn ich nur große Worte von mir machen würde, so könntet ihr mit Recht
sagen: Das ist nichtiges Gerede. „Mein Vater ist es, der mich verherrlicht"
durch die großen Wundertaten, selbst Totenerweckungen, die ich in seiner Macht
vollbracht habe, „derselbe Vater, von dem ihr behauptet: Er ist unser Gott".
Dem müßten sie also wenigstens glauben, wenn er doch „ihr Gott" ist, wie sie
so stolz sich gegenüber den Heiden rühmen. Aber durch ihren Unglauben be-
55 weisen sie selbst, wie wenig er in Wirklichkeit „ihr Gott" ist. Ja, „ihr habt
ihn noch nicht einmal erkannt. Ich aber kenne ihn, und wenn ich sagen wollte,
ich kenne ihn nicht, dann wäre ich euresgleichen, ein Lügner." „Aber ich kenne
ihn und bewahre sein Wort", fügt er mit deutlicher Spitze hinzu. Denn ob
einer Gott wirklich kennt, das wird eben daran offenbar, ob er Gottes Wort
bewahrt oder nicht. Danach können sie auch selbst beurteilen, wie es mit ihrer
56 gerühmten Gotteskenntnis steht. Was aber den Abraham betrifft: „Abraham,
euer Vater, hat laut aufgejubelt, daß er meinen Tag sehen sollte." In Gen.
17, 17 heißt es, nachdem Gott dem Abraham die Geburt des Isaak verheißen
hatte: „Da warf sich Abraham auf sein Angesicht nieder und lachte." Dieses
Lachen wurde schon von den alten Juden wie das der Sara nach Isaaks Geburt
(Gen. 21, 6; vgl. Gen. 18, 10 ff.) als ein Ausdruck der Freude aufgefaßt (vgl.
das Targum des Onkelos zu Gen. 17, 17; ferner Buch der Jubiläen 15, 17).
Daran hat Jesus wohl gedacht. Zwar ist dem Wortlaut nach in Gen. 17, 17 die
Rede von der Freude des Patriarchen über die verheißene Geburt Isaaks. Aber
Isaak war ja der Träger und das Unterpfand aller anderen, dem Abraham
und seiner Nachkommenschaft gegebenen Verheißungen und Hoffnungen „des
ganzen ewigen Bundes", den Gott mit Abrahams Geschlecht zu schließen ver-
sprach (vgl. Gen. 17, 4 7 19 u. a.), also auch letztlich der messianischen Hoff-
nungen. Abrahams Hoffnungsfreude beschränkte sich also nicht nur auf die
Geburt des Sohnes der Sara, sondern umfaßte die zukünftige Erfüllung

aller anderen Verheißungen mit. In der Vorfreude auf die Geburt des Isaak lag bereits die auf die Geburt des Messias — auf „meinen Tag", sagt Jesus. Schwieriger ist der folgende Satz zu erklären: „Und er hat ihn gesehen und hat sich gefreut." Wann und in welcher Weise? Die meisten verstehen darunter die Freude, die Abraham im Paradies der Väter (der sog. „Vorhölle") empfunden hat, als ihm die Geburt Jesu geoffenbart wurde. Denn er lebt ja tatsächlich noch in diesem Paradiese (vgl. Luk. 16, 22 ff.). Allerdings werden gegen diese Deutung, obwohl sie die für uns verständlichste ist, Bedenken erhoben. Denn erstens heiße „den Tag sehen" eigentlich sowohl im biblischen wie im außerbiblischen Sprachgebrauch so viel wie „erleben". Man könne aber nicht gut sagen, Abraham habe einen Tag „erlebt", von dem er erst im Totenreiche Kunde erhalten hat. Zweitens, wenn Jesus mit dem Satze: „Abraham hat laut aufgejubelt darüber, daß er meinen Tag sehen sollte", wie anzunehmen, sich auf Gen. 17, 17 bezieht, wo dem Wortsinne nach von der Freude Abrahams über die Verheißung der Geburt Isaaks die Rede ist, dann sei eigentlich zu erwarten, daß Jesus auch denselben geschichtlichen Tag der Geburt des Isaak im Auge gehabt habe, als er von der Erfüllung der in jener Vorfreude liegenden messianischen Hoffnung sprach. Sein Gedanke sei demnach folgender: Die Verheißung der Geburt des Isaak bedeutete für Abraham nicht nur das Versprechen, noch irgend einen Sohn zu bekommen, sondern in ihr lagen eingehüllt sämtliche dem Patriarchen Abraham gegebenen Zukunftsverheißungen, insonderheit die des Messias (siehe oben). Darum sah er in der Erfüllung jener Grundverheißung die Erfüllung aller jener anderen Verheißungen und „erlebte" sie gleichsam mit an eben dem geschichtlichen Tage, an dem Isaak geboren wurde. Allerdings nur „von ferne hat er das alles gesehen und freudig begrüßt" (vgl. Hebr. 11, 13). So sonderbar und künstlich uns solche Gedankengänge vorkommen mögen, für die damalige Zeit, wo man derartige Wortspiele liebte, waren sie es nicht (vgl. 2, 19). Immerhin, wenn man bedenkt, wie für Jesus, den Herrn über Tod und Leben, auch die Toten leben, kann man ruhig der gewöhnlichen Auffassung der Stelle den Vorzug geben, ohne sich an der Behauptung Jesu zu stoßen, der verstorbene Abraham habe „seinen Tag erlebt".

Jesu Zuhörer freilich haben ihn nicht im mindesten verstanden. Aus der Art, wie er über den längst verstorbenen Abraham Dinge aussagte, die sie bisher nirgendwo gelesen oder gehört haben, glauben sie nur entnehmen zu können, daß er also sich einbilde, er habe den Patriarchen persönlich gekannt.
57 Deshalb sagten sie zu ihm: „Du bist noch keine fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?" Diese Lesart ist zweifellos die richtige, trotz einiger weniger Handschriften, die die leichtere Lesart bieten: „und Abraham soll dich gesehen haben?" Nach 4 Mos. 8, 25 ff. war ein Levit vom fünfzigsten Jahre an nicht mehr zum regelmäßigen Dienst verpflichtet (vgl. 4 Mos. 4, 3 30 39). Auch nach dem griechischen Arzte Hippokrates ging das Mannesalter mit Abschluß des neunundvierzigsten Jahres zu Ende. Sie wollen also zu Jesus

sagen: „Du hast noch nicht einmal ein volles Mannesalter erreicht und behauptest, mit dem Abraham schon in persönlichem Verkehr gestanden zu haben.
58 Du bist ja verrückt." Darauf erhalten sie die majestätische Antwort: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ehe Abraham geboren wurde, bin ich." Diese Antwort war nimmer mißzuverstehen. Und sie haben sie auch sehr wohl verstanden.
59 Aber in ihren Augen war das eine Gotteslästerung. Darum hoben sie Steine auf, um das Gesetz des Moses (Lev. 24, 16) an ihm zu vollziehen. Woher sie auf dem Tempelplatz die Steine nahmen, brauchen wir nicht lange zu fragen. Wurde doch damals am Tempel stets noch weitergebaut. Josephus berichtet sogar von einer Massensteinigung, die im Tempel stattfand nach dem Tode des Herodes I. (Jüd. Altertümer XVII, 9, 3). „Jesus aber verbarg sich und verließ hierauf den Tempel." Ob er eine augenblickliche Verwirrung in den Reihen der wütenden Menge benützend sich in irgend einer der vielen Hallen oder Kammern des Tempels verborgen hat oder ob er auf wunderbare Weise, wie manche annehmen, sich unsichtbar machte, sagt der Evangelist nicht. Die erstere Annahme liegt am nächsten.

Bei der Lektüre nicht nur dieser, sondern auch der anderen vom heiligen Johannes überlieferten Streitreden Jesu mit den Juden empfängt man doch bisweilen unwillkürlich den Eindruck, als habe der Evangelist sowohl die Einreden der Juden als auch die von Jesus darauf gegebenen Antworten selbst ersonnen, um auf diese Weise Jesus seine eigenen Lieblingsgedanken aussprechen zu lassen. Für die Kritiker ist es deshalb auch eine ausgemachte Sache, daß diese Diskussionen ein Kunstprodukt des Verfassers seien ohne geschichtlichen Untergrund. Allein jener Eindruck trügt. Natürlich kam es dem Evangelisten darauf an, die Hauptgedanken Jesu deutlich hervortreten zu lassen. Aber man darf nicht vergessen, daß bei diesen lange währenden Diskussionen auf beiden Seiten viel mehr gesprochen worden ist, als der kurze Bericht zusammenfaßt. Hat doch der Inhalt der beiden Kapitel 7 und 8 sich auf mehrere Tage erstreckt. Die Kunst des Evangelisten bestand also nicht in der Erfindung dieser Diskussionen, sondern darin, daß er aus dem sowohl von Jesus als auch von dessen Gegnern Vorgebrachten jeweils die springenden Punkte herausgegriffen und zu einer kontinuierlichen Linie zusammengesetzt hat. Daraus entsteht bisweilen für den späteren Leser der Eindruck des Willkürlichen, besonders wenn er diese Streitreden nur als literarisches Produkt betrachtet und der lebendigen Phantasie entbehrt, um das vom Verfasser Ausgelassene zu ergänzen.

## *DIE HEILUNG DES BLINDGEBORENEN. Kap. 9 Vers 1—41.*

(1) Und im Vorbeigehen erblickte er einen Menschen, der von Geburt an blind war. (2) Und seine Jünger fragten ihn: „Meister, wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" (3) Jesus antwortete: „Weder dieser Mann hat gesündigt noch seine Eltern. Vielmehr soll das Wirken Gottes an ihm sichtbar werden. (4) Wir müssen die Werke dessen, der mich gesandt

hat, wirken, solange es Tag ist. Es kommt die Nacht, in der keiner mehr wirken kann. (5) Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." (6) Nach diesen Worten spie er auf den Boden, machte einen Teig aus dem Speichel, strich ihm den Teig auf die Augen (7) und sagte zu ihm: „Geh, wasche dich in dem Teiche Siloah", was in Übersetzung heißt: der Abgesandte. Er ging also hin und wusch sich, und kam sehend zurück. (8) Da sagten seine Nachbarn und die Leute, die ihn früher als Bettler gesehen hatten: „Ist das nicht der Mann, der dasaß und bettelte?" (9) Die einen sagten: „Ja, er ist es." Andere sagten: „Nein, er sieht ihm nur ähnlich." Er sagte: „Gewiß bin ich's." (10) Da sagten sie zu ihm: „Wie sind nur deine Augen geöffnet worden?" (11) Jener antwortete: „Der Mann mit dem Namen Jesus hat einen Teig gemacht und meine Augen damit bestrichen und zu mir gesagt: ‚Geh zum Siloah und wasche dich.' Ich bin also hingegangen und habe mich gewaschen und konnte sehen." (12) Da sagten sie zu ihm: „Wo ist denn der Mann?" Er sagte: „Ich weiß es nicht." (13) Nun nahmen sie ihn mit zu den Pharisäern, den ehemals Blinden. (14) Es war aber Sabbat an dem Tage, an welchem Jesus den Teig gemacht und seine Augen geöffnet hatte. (15) Zum zweiten Mal fragten ihn nun auch die Pharisäer, wie er zum Sehen gekommen sei. Er sagte zu ihnen: „Er hat einen Teig auf meine Augen gelegt, darauf habe ich mich gewaschen, und nun sehe ich." (16) Manche von den Pharisäern sagten darauf: „Dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält." Andere jedoch sagten: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Wunderzeichen vollbringen?" So bestand eine Meinungsverschiedenheit unter ihnen. (17) Sie sprachen also nochmals zu dem Blinden: „Was sagst denn du von ihm, da er dir die Augen geöffnet hat?" Der aber sagte: „Er ist ein Prophet." (18) Nun wollten die Juden es nicht von ihm glauben, daß er blind gewesen und sehend geworden sei, bevor sie nicht die Eltern des sehend Gewordenen hatten kommen lassen. (19) Und sie fragten sie: „Ist das euer Sohn, der nach eurer Behauptung blind geboren worden ist? Wie kommt es also, daß er jetzt sieht?" (20) Seine Eltern gaben zur Antwort: „Wir wissen, daß dies unser Sohn ist und daß er blind geboren wurde. (21) Wie es kommt, daß er jetzt sieht, wissen wir nicht. Und wer ihm die Augen geöffnet hat, das können wir nicht wissen. Fragt ihn selber. Er ist alt genug. Er kann selber über sich Auskunft geben." (22) Das sagten seine Eltern, weil sie Angst hatten vor den Juden. Denn die Juden waren bereits untereinander übereingekommen, daß jeder, der ihn als den Messias bekenne, aus der Synagoge ausgestoßen werden solle. (23) Deshalb sagten seine Eltern: „Er ist alt genug, fragt ihn selber." (24) Nun ließen sie den Mann, der blind gewesen war, zum zweiten Mal kommen und sagten zu ihm: „Gib Gott die Ehre. Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist." (25) Darauf antwortete der: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht. Das eine weiß ich, daß ich, nachdem ich eben noch

blind war, jetzt sehen kann." (26) Da sagten sie zu ihm: „Was hat er mit dir gemacht? Wie hat er deine Augen geöffnet?" (27) Er antwortete ihnen: „Ich habe es euch schon einmal gesagt, und ihr habt nicht darauf hören wollen. Zu was wollt ihr es noch einmal hören? Wollt am Ende auch ihr seine Jünger werden?" (28) Da beschimpften sie ihn und sagten: „Du bist ein Jünger von ihm. Wir aber sind des Moses Jünger. (29) Wir wissen, daß mit Moses Gott gesprochen hat. Wo aber der her ist, wissen wir nicht." (30) Der Mann gab ihnen zur Antwort: „In diesem Falle ist es doch verwunderlich, daß ihr nicht wißt, woher er ist, und doch hat er mir die Augen geöffnet. (31) Wir wissen, daß Gott auf die Sünder nicht hört. Aber wer gottesfürchtig ist und seinen Willen erfüllt, auf den hört er. (32) Seit die Welt steht, hat man noch nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. (33) Wenn dieser Mann nicht von Gott wäre, hätte er nichts auszurichten vermocht." (34) Da gaben sie ihm zur Antwort: „Du bist ganz und gar in Sünden geboren, und du willst uns belehren?" Und sie stießen ihn aus. (35) Jesus hörte davon, daß sie ihn ausgestoßen hatten, und als er ihm begegnete, sagte er zu ihm: „Glaubst du an den Menschensohn (andere Lesart: an den Sohn Gottes)?" (36) Jener antwortete und sagte: „Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glauben kann?" (37) Jesus sagte zu ihm: „Du hast ihn ja jetzt selbst gesehen. Ja, der mit dir redet, der ist es." (38) Da sagte er: „Ich glaube, Herr." Und er betete ihn an. (39) Hierauf sprach Jesus: „Zu einem Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehend und die Sehenden blind werden." (40) Das hörten die anwesenden Pharisäer und sagten zu ihm: „Sind etwa auch wir blind?" (41) Jesus sprach zu ihnen: „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber behauptet ihr: ‚Wir sehen.' Eure Sünde bleibt."

Offenbar hatte sich Jesus nach den am Ende von Kapitel 8 berichteten Vorgängen so lange im Tempel verborgen gehalten, bis der ärgste Tumult sich gelegt hatte, was ja oft ziemlich bald der Fall ist, und dann erst den Tempel
1 verlassen. „Im Vorbeigehen", also wohl an einem der Tempeltore, an denen die Bettler zu sitzen pflegten (vgl. Apg. 3, 2), „erblickte er einen Mann, der von Geburt an blind war." Der Mann wird, wie es Sitte war, in monotoner Weise den Vorübergehenden seine Bitte zugerufen haben mit Hinweis auf
2 sein Leiden. Dadurch wurden auch die Jünger Jesu auf ihn aufmerksam. Daß wir an dieser Stelle nur nebenbei von der Gegenwart der Jünger hören, ist bezeichnend für die Schreibart nicht nur des heiligen Johannes, sondern auch der Evangelisten überhaupt. Man muß sich also wohl davor hüten, bei ihnen zu rasch ein sogenanntes argumentum ex silentio zu machen, da man aus ihrem Schweigen über eine Sache leicht falsche Schlüsse ziehen könnte.

Der bedauernswerte Zustand des blinden Bettlers lenkte die Gedanken der Jünger auf ein Problem, das die Frommen Israels schon seit Jahrhunderten beschäftigt hatte und auf das das Alte Testament keine befriedigende Antwort

zu geben vermochte: das Problem des Leidens und insbesondere das Verhältnis vom Leiden zur Sünde (vgl. darüber Band IX 1, S. 153 und 226). Zwar hatte schon der Verfasser des Buches Job darzutun versucht, daß es auch Leiden gibt, die keineswegs durch eine Sünde verschuldet sind, sondern nur zur Prüfung der Gerechten dienen. Aber auch er hatte die Frage nicht gelöst. Denn schließlich und letztlich kann er nur mit der Hoffnung trösten, daß es dem Gerechten ebenso wie Job am Ende seines irdischen Lebens noch gut gehen werde, eine Hoffnung, die sich gar oft nicht erfüllt. Wenngleich deshalb im Talmud gelegentlich von sogenannten „Züchtigungen der Liebe" die Rede ist, so konnten sich die Juden doch im allgemeinen die Leiden nicht anders erklären denn als Strafen für Sünden. Der Satz des R. Ammi: „Es gibt keine Leiden ohne Schuld", spricht die allgemein herrschende Überzeugung aus. Ja aus verschiedenen Schriftstellen und in der Bibel enthaltenen Einzelbeispielen stellte man einen ganzen Kanon auf von Leiden und den diesen entsprechenden Sündenursachen, da man überzeugt war, daß das Maß des Leidens genau dem Maß der Sünde entspreche. So glaubte man imstande zu sein, nicht nur für jede Sünde die Strafe voraussagen zu können, sondern auch aus der Art des Leidens die verursachende Sünde zu bestimmen. Die Frage konnte höchstens sein, wer gesündigt habe, ob der betreffende Leidende selbst oder seine Eltern bzw. Vorfahren. Zwar hatte schon Jeremias (Jer. 31, 29 und 30) und noch viel eindringlicher Ezechiel (Kapitel 18) dargetan, daß jeder Mensch von Gott nur für seine persönlichen Sünden zur Verantwortung gezogen wird. Aber nicht nur die Erfahrung schien dem zu widersprechen, sondern noch viel mehr das in den Büchern des Moses oft wiederholte Wort von dem „eifersüchtigen Gott, der die Verschuldungen der Väter heimsucht an den Kindern, Enkeln und Urenkeln" (Ex. 20, 5; 34, 7; Num. 14, 18; Deut. 5, 9; vgl. Jer. 32, 18; Tob. 3, 3 und 4). Daß insbesondere angeborene körperliche Gebrechen der Kinder auf eine Schuld der Eltern zurückzuführen seien, erschien den Schriftgelehrten als eine ausgemachte Sache. Und sie glaubten sogar bei einer ganzen Reihe solcher Gebrechen die betreffende Schuld der Eltern genau angeben zu können. So z. B. rühre die Epilepsie der Kinder entweder daher, daß die Eltern den Beischlaf beim Lichte einer Leuchte vollzogen hätten, oder daher, daß eines von ihnen, das gerade auf dem Abort gewesen sei, nicht lange genug gewartet habe mit Vollziehung des Beischlafes, bis der ihn begleitende Dämon des Abortes wieder von ihm gewichen war. Nach R. Jochanan ben Dahabei (um 180) werden die Kinder blindgeboren, wenn die Eltern beim Beischlaf „auf jenen Ort blicken". Sprechen sie dabei, so werden die Kinder taub. „Weshalb werden sie stumm? Weil sie jenen Ort küssen." Freilich waren mit diesen Erklärungen des R. Jochanan ben Dahabei nicht alle Rabbinen einverstanden.

Beim Anblick des Blindgeborenen drängte sich also auch den Jüngern die Frage auf: „Wer hat in diesem Falle gesündigt?" Und wenn sie im Hinblick auf Jeremias und Ezechiel nicht ohne weiteres wagten, einfach den Eltern die

Schuld zuzuschreiben, so wurde das Problem nur um so schwieriger, da der Mann ja schon von Geburt an blind war. Wie kann aber einer schon vor seiner Geburt sündigen? Das hielten zwar manche Schriftgelehrten für möglich, wofür sie ja in Os. 12, 4 und besonders Gen. 25, 22 eine Stütze finden konnten. Freilich haben sie in ihrer spitzfindigen Weise auch aus anderen Schriftstellen darüber sonderbare Schlüsse gezogen. „Wenn Rebekka an Götzenhäusern vorüberging, zuckte Esau (in ihrem Leibe), um herauszukommen. Das meint Ps. 58, 4: „Es weichen die Gottlosen ab vom Mutterleibe an." Ob jedoch die Jünger an solche Lehren dachten, ist fraglich. Noch fraglicher ist es, ob die platonisch-hellenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen oder der bei den Mandäern und Gnostikern verbreitete Glaube von der Seelenwanderung beim jüdischen Volk Eingang gefunden hatten. Der ersteren Ansicht pflichteten allerdings nach Josephus (Jüd. Krieg II, 8, 11) auch die Essener bei, und den Glauben an die Seelenwanderung schreibt er den Pharisäern zu (Jüd. Krieg II, 8, 14; vgl. Altertümer XVIII, 1, 3). Höchst wahrscheinlich jedoch haben die Jünger überhaupt an nichts Bestimmtes gedacht. Sondern ihre Doppelfrage verrät nur, daß auch sie auf dem echt jüdischen Standpunkt sich befanden, jede Sünde sei irgendwie eine Strafe Gottes, daß sie aber von eben diesem Standpunkt aus absolut nicht wußten, wie dieser Einzelfall zu erklären sei.

Jesus hätte ihnen nun ja eine allgemeine theologische Belehrung erteilen und etwa sagen können: Allerdings ist jedes Leiden insofern eine Folge der Sünde Adams und Evas im Paradiese, als durch die Sünde der Stammeltern die dem Menschengeschlechte ursprünglich verliehene heiligmachende Gnade verloren gegangen und dadurch die Harmonie aufgelöst worden ist, die einst im Paradies nicht nur zwischen Leib und Seele bestanden hatte, sondern auch sowohl zwischen den verschiedenen Kräften des Leibes untereinander, als auch zwischen dem Leib des Menschen und der übrigen Natur. Da diese Folge der Erbsünde durch die Taufe nicht aufgehoben wird, ist der Mensch nunmehr dem blinden Spiel der Naturkräfte ausgeliefert, weil die im Paradiese waltende besondere Vorsehung nicht mehr über ihm wacht und ihn vor Schaden behütet. Allerdings kann man dieses Spiel der Naturkräfte auch jetzt insofern nicht blind nennen, als Gott auch jetzt noch hinter ihm steht und das Leiden in seine Vorsehungspläne aufgenommen hat, so daß der Mensch, der mit der Leidensgnade mitwirkt, gerade durch das Leiden sich ewige Herrlichkeit erwirkt (vgl. 2 Kor. 4, 17 und 18). Ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß Gott sehr oft mit der Zulassung bestimmter Leiden ganz besondere Einzelabsichten verbindet. Aber Jesus unterläßt eine solche allgemeine Belehrung. Denn wir Menschen sollen es überhaupt lernen, bei den Fügungen Gottes nicht nach dem Warum zu fragen, sondern danach, wie wir diese Fügungen zu seiner Ehre
3 und zu unserem Heile auswerten können. Deshalb macht er die Jünger nur darauf aufmerksam, wie er das auch sonst schon getan hat (vgl. Luk. 13, 1 ff.), daß jener jüdische Standpunkt in seiner Allgemeinheit falsch ist, und daß

Gott in dem besonderen Falle dieses Blindgeborenen eine ganz besondere Absicht hatte: „Das Wirken Gottes (wörtlich: ‚die Werke Gottes') soll an ihm sichtbar werden." „Die Werke" Gottes sind nicht die Eigenschaften Gottes, seine Allmacht, Güte, Weisheit usw., obwohl natürlich diese Eigenschaften Gottes in allen seinen Wunderwerken zu Tage treten. Darunter sind vielmehr Gottes Handlungen selber verstanden, sein Wirken überhaupt, das schon im Bereiche der Natur, erst recht im Bereiche der Gnade sich unsichtbar vollzieht. Dieses unsichtbare Wirken an den Menschen durch Jesus, seinen Sohn, soll an diesem Blindgeborenen sichtbar gemacht werden. Damit hat Jesus bereits selber gesagt, daß die von ihm an dem Manne zu vollziehende Handlung ein Sinnbild sein soll. Sie ist also nicht erst durch die Ausleger dazu gestempelt worden. Was Jesus insbesondere durch sie veranschaulichen will, das erläutern die folgenden Verse. Zunächst erinnert Jesus, da er sich zu dieser Blinden-
4 heilung angetrieben fühlt, daran, daß er überhaupt die Werke dessen, der ihn gesandt hat, wirken muß, „solange es Tag ist", d. h. solange sein irdisches Leben währt. Aber bezeichnenderweise sagt er nach den besten Handschriften nicht: „Ich muß die Werke wirken", sondern: „Wir müssen sie wirken." Denn auch seine Jünger sind berufen, Christi Gnadenwirken einmal fortzusetzen, und jeder einzelne Mensch hat diese Aufgabe an sich selbst und an den ihm Anvertrauten zu vollziehen. Denn für jeden kommt einmal „die Nacht, wo keiner mehr wirken kann". Welcher Art aber das Wirken Christi ist, das er im Auftrag des Vaters unter den Menschen auszurichten hat, das hat
5 Jesus schon kurz vorher gesagt (8, 12); und hier wiederholt er es: „Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt." Daraus ergibt sich, worin die sinnbildliche Bedeutung der Heilung des Blindgeborenen besteht: An diesem Manne soll in sozusagen handgreiflicher Weise jedem vor Augen geführt werden, wie gänzlich blind alle Menschen sind in Bezug auf das zu ihrem ewigen Heile Notwendige und wie und auf welchem Wege sie nur durch Christus von dieser Blindheit geheilt werden können.

Unter diesem Gesichtspunkt also sind die einzelnen Handlungen dieser Heilung zu verstehen, die im Gegensatz zu den anderen mit großer Umständlichkeit
6 vollzogen wird. Jesus „spie auf den Boden, machte einen Teig aus dem Speichel und strich ihm den Teig auf die Augen". Zwar wurde der Speichel bei Heiden und Juden gelegentlich als Heilmittel für Augenkrankheiten verwendet, niemals aber ein Teig aus Speichel und Erde. Das Auflegen dieses Teiges sollte auch weder ein Heilmittel noch das Symbol eines solchen sein. Im Gegenteil: durch das Zukleben der an sich schon blinden Augen sollte die Blindheit des Mannes noch mehr hervorgehoben, sozusagen ganz vollendet
7 werden. Dann schickte Jesus den Mann, ohne ein heilendes Wort zu sprechen, zu dem Teiche Siloah mit dem Auftrag, sich darin (die Augen) zu waschen. Es gibt bzw. gab in der ehemaligen sogenannten Unterstadt Jerusalems mehrere Teiche dieses Namens, die sich am Südausgange des Tyropöontales, in der Südostecke der Stadtmauern befanden. Heute liegen sie außerhalb der Stadt.

Sie erhielten ihr Wasser von der einzigen lebendigen Quelle in der unmittelbaren Nähe der Stadt, dem Gihon, zu deutsch „Sprudler", der von den Arabern „Treppenquelle", von den Christen „Marienquelle" genannt wird. Diese Quelle entspringt östlich von der Stadt außerhalb der alten Stadtmauer am Ostfuße des sich zum Kidrontal hinabsenkenden Zionshügels, gegenüber dem heutigen Dorfe Silwan. Aus einem 12–15 Zentimeter großen Loch, zu dem man auf einer Treppe hinabsteigen muß, läßt sie ihr „süßes und reichliches" (Josephus) Wasser in wechselnder Stärke geräuschvoll hervorsprudeln. Schon seit dem 2. Jahrtausend v. Chr. hatte man durch verschiedene, jetzt wieder ausgegrabene Kanäle ihr besonders für Belagerungszeiten so wichtiges Wasser in die Stadt bzw. anfänglich wenigstens in die Nähe der Stadtmauer geleitet, um unter deren Schutze daraus schöpfen zu können. Am berühmtesten ist der etwa aus dem 10.–9. Jahrhundert v. Chr. stammende lange Kanal, der in mäßigem Gefälle teils unter-, teils oberirdisch den Hügel östlich und südlich umgeht. Das sind „die sanftfließenden Wasser des Siloah", die „dieses Volk verachtet" (Is. 8, 6). Um 701 legte dann der König Hiskia einen neuen Kanal an (2 Kön. 20, 20; 2 Chron. 32, 30), den berühmten Siloahtunnel, der durch eine im Jahre 1880 darin entdeckte althebräische Bauinschrift berühmt geworden ist. Dieser 58–65 Zentimeter breite und meist über 1,45 Meter hohe Tunnel läuft auf einer Strecke von 512,50 Meter in einer S-förmigen Schleife durch den Hügel hindurch und mündet in einen 16 × 5,6 Meter großen Behälter, den „oberen Siloahteich". Das war nach dem Befund der neuesten Ausgrabungen ursprünglich ein Quadrat von 23 Meter Seitenlänge. Zu diesem Siloahteich hat Jesus wohl den Blindgeborenen geschickt. Ungefähr 50 Meter weiter unten, in der durch das Zusammenstoßen des östlichen Zionshügels und des westlichen Hügels gebildeten Talsperre hatte sich auch ein noch viel größerer Teich befunden, der untere Siloahteich, der jetzt ganz ausgetrocknet und von Gärten bedeckt ist. Ein weiterer Teich befand sich mehr östlich beim Quelltor, wohl identisch mit dem Neh. 2, 14 genannten „Königsteich". Manche vermuten, daß Jesus den Blindgeborenen hierhin geschickt habe.

Das hebräische Wort Siloah, eigentlich Schillóach, kann man in aktivem Sinne = „Entsendung" (des Wassers), also „Wasserleitung" verstehen, oder in passivem Sinne „der bzw. das entsandte" (Wasser). In letzterem Sinne fassen es Jesus und der Evangelist auf. Dadurch erhält das Gehen des Blindgeborenen zum „Siloah" eine symbolische Bedeutung. Wer von seiner seelischen Blindheit geheilt werden will, muß sich dieser Blindheit zunächst voll und ganz bewußt werden (Zustreichen der Augen mit dem Lehmteig) und dann in blindem Gehorsam und Vertrauen zum „Messias" = „dem von Gott Entsandten" kommen. Dann wird es Licht in seiner Seele.

Man kann es sich denken, was für eine Aufregung sowohl unter den näheren Bekannten des Blindgeborenen, als auch unter denen entstand, die ihn nur beiläufig als Bettler hatten dasitzen sehen, als da auf einmal ein Mann

herumlief, der haarscharf jenem blinden Bettler glich, aber doch mit lebendigen
8 hellen Augen umherblickte. „Ist das nicht der, der allemal dasaß und zu betteln
9 pflegte?" fragte einer den andern. „Wahrhaftig, er ist's", sagen die, die ihn persönlich gekannt hatten. Die anderen können es nicht glauben und erklären den Geheilten für einen Doppelgänger des Blindgeborenen. Die Augen verändern ja nicht wenig das Gesicht eines Menschen. Er aber wiederholt nach
10 allen Seiten hin sein freudiges: „Ja, ich bin's." Natürlich wollen alle wissen, wie er zu seinem Augenlicht gekommen ist. Und er wird nicht müde, es immer
11 wieder zu erzählen, was „jener Mann mit dem Namen Jesus" mit ihm ge-
12 macht und was er ihn geheißen hat. Wo „jener Mann" sich befindet, das kann er ihnen freilich nicht sagen. Er hat ihn ja auch noch gar nicht selber gesehen. Nun ist diese Heilung freilich ein recht schwieriger Rechtsfall. Denn es war gerade Sabbat, als Jesus den Mann heilte. Nun aber war nicht nur überhaupt jede Ausübung der Heiltätigkeit am Sabbat verboten, außer in einem akuten Falle, der ja bei dem Blindgeborenen nicht vorlag (vgl. über Heiltätigkeit am Sabbat Band XI 1, S. 172), sondern Jesus hatte überdies einen Teig aus Lehm gemacht. Einen Teig kneten, das gehörte zu den 39 am Sabbat besonders streng verbotenen Haupthandlungen (Band XI 1, S. 168 ff.). Grund genug, daß man diesen Fall den gesetzeskundigen Pharisäern vorlegen
13 mußte. Also nahmen sie den ehemals Blinden mit zu den Pharisäern. Wiederum
15 muß der Mann die Geschichte seiner Heilung erzählen. Ein Teil der Pharisäer — es wird ohne Zweifel der größere gewesen sein — ist gleich mit seinem
16 Urteil fertig: „Dieser Mann ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält." Einige jedoch, bei denen die Vorurteile noch nicht alle gesunde Vernunft erstickt hatten, wagten schüchtern einzuwenden: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Wunderzeichen wirken?" So bestand also eine Meinungsverschiedenheit unter ihnen, über die sie nicht hinwegzukommen vermochten.
17 Es ist bezeichnend für ihre äußerste Verlegenheit, daß *sie*, die gelehrten Herren Gesetzeskundigen, den Mann selbst, diesen Am ha-arez (vgl. oben S. 227 ff.) um seine Meinung über Jesus fragen. Solche Fragen pflegt man freilich nur zu stellen, um Zeit zu gewinnen, oder auch, um aus der erhaltenen Antwort etwas Nachteiliges herausholen zu können. Interessant ist es zu beobachten, wie, während die Pharisäer immer mehr in ihrer Seelenblindheit versinken, bei dem von der körperlichen Blindheit Geheilten sich immer mehr auch die geistigen Augen öffnen bis zur letzten Erkenntnis, in der er anbetend vor der Gottheit Jesu in die Kniee sinkt. Auf die Fragen der Nachbarn und Bekannten hatte er von Jesus nichts gewußt, als daß es eben „der Mann mit dem Namen Jesus" sei. Den Pharisäern antwortet er klipp und klar: „Er ist ein Prophet." Diese Antwort ist freilich die allervernünftigste Folgerung aus der Tatsache seiner wunderbaren Heilung.
18 „Die Juden aber wollten es nicht von ihm glauben, daß er blind gewesen und sehend geworden sei." Der Wechsel des Subjekts — vorher „die Pharisäer", jetzt „die Juden" — fällt etwas auf. Offenbar hat die ganze Szene

inzwischen eine Veränderung erfahren. Denn unter „den Juden" versteht Johannes gerne die Behörde der Juden, also den Hohen Rat. Die Pharisäer haben also inzwischen wenigstens einen Teil des Hohen Rates zusammengerufen, um über diesen Fall zu entscheiden. Man sieht, die Juden verhalten sich genau entsprechend der gewöhnlichen, zu allen Zeiten geltenden Regel des Unglaubens: Wenn aus einer Tatsache sich für den Unglauben fatale Folgerungen ergeben, dann ist diese Tatsache zu leugnen. Sie bestreiten demnach, daß der Mann überhaupt blind oder gar blindgeboren war, und lassen seine Eltern rufen. Daß sie freilich auch nicht besonders geneigt sind, diesen Glauben zu schenken,
19 verrät schon die spitze Art in ihrer Frage: „nach eurer Behauptung". Zugleich wollen sie damit die einfachen Leute schon von vornherein einschüchtern, damit sie aus lauter Respekt und Verwirrung die Wahrheit nicht herausbringen. Allerdings die Tatsache, daß das ihr Sohn ist und daß er blindgeboren ist,
20 ist so sonnenklar, daß die Eltern hierin nichts anderes sagen können als die
21 Wahrheit. Sehr vorsichtig jedoch weisen sie jede Auskunft über die Heilung zurück, da sie ja nicht Augenzeugen derselben gewesen und ihr Sohn alt genug
22 sei, über sich selber Auskunft zu geben. Der Evangelist begründet ihr Verhalten ausdrücklich mit ihrer Furcht „vor den Juden", d. h. vor der jüdischen Behörde. „Denn die Juden waren bereits untereinander übereingekommen, daß jeder, der ihn als den Messias bekenne, aus der Synagoge ausgestoßen werden solle." Die Exegeten verstehen unter der Ausstoßung aus der Synagoge gewöhnlich den im Talmud beschriebenen sogenannten Synogogenbann. Es gab nämlich zwei Arten des Bannes. Der gewöhnliche Bann wurde auf 30 Tage ausgesprochen, konnte aber verlängert werden. Der von ihm Betroffene durfte zwar sein geschäftliches Leben weiterführen, er durfte auch lehren und Unterricht empfangen. Selbst der Besuch des Tempels war ihm nicht verwehrt. Nur mußte er den Tempel da betreten, wo die Trauernden einzugehen pflegten, und den Tempelvorhof in einer Richtung durchschreiten, die der der übrigen Tempelbesucher entgegengesetzt war. Aber in seinem näheren Umgang mit den Menschen war er sehr gehemmt. Nur seiner Frau und seinen Kindern war es gestattet, den gewohnten Verkehr mit ihm weiterzuführen. Allen anderen war es verboten, ihm näher zu treten als vier Ellen. Dadurch war natürlich jede Tischgemeinschaft aufgehoben und auch der sonstige gesellige und geschäftliche Verkehr recht umständlich gemacht. Kein Wunder, daß dieser Bann mehr gefürchtet war als selbst die Strafe der Geißelung. Viel einschneidender noch in seinen Folgen war der geschärfte Bann, der, wie es scheint, auf unbestimmte Zeit verhängt wurde, jedoch ebenso wie der gewöhnliche auch gelöst werden konnte. Dem mit diesem Bann Belegten war jeder wirtschaftliche Verkehr unterbunden. Man durfte keinerlei Geschäfte mit ihm abschließen. Höchstens war es ihm erlaubt, einen kleinen Kramladen zu halten, um sein Leben zu fristen. Da jedoch der Synagogenbann den Zweck hatte, den mit ihm Belegten zu bessern, nicht aber, ihn eigentlich von der Synagogengemeinschaft, d. h. von dem Judentum auszuschließen, so ist die

Vermutung Billerbecks (Kommentar zum Neuen Teſtament aus Talmud und Midraſch Band IV 1, S. 329ff.) nicht von der Hand zu weiſen, daß mit dem hier im Evangelium gebrauchten Ausdruck „aus der Synagoge ausſtoßen" eine viel ſchwerere Strafe gemeint ſei als dieſes ſynagogale Zuchtmittel des Bannes, nämlich die völlige Ausſcheidung aus der jüdiſchen Volks- und Religionsgemeinſchaft überhaupt. Das wäre alſo dieſelbe Maßnahme, die man ſpäter gegen die ſogenannten „Minim", die Häretiker, ergriff und die unter Gamliel II. (um 90) gegen die Judenchriſten angewandt wurde. Die Lage eines ſolchen Ausgeſtoßenen war noch ſchlimmer als die eines in der Gemeinde lebenden Heiden. Keinerlei perſönlicher oder geſchäftlicher Verkehr durfte mit ihm unterhalten, keine Hilfe in der Not ihm geleiſtet werden. Sei dem wie immer, auf alle Fälle ſieht man, daß die jüdiſchen Behörden, wenn ſie auch in den letzten Tagen aufgehört hatten, Jeſus perſönlich nachzuſtellen (vgl. 8, 20 und das Folgende), nicht ihren Haß, ſondern nur ihre Taktik geändert hatten. Sie wollen den Gefürchteten zunächſt iſolieren und ſeine Anhänger von ihm abſchrecken. Dann hoffen ſie, bei gegebener Gelegenheit leichter auch mit ihm ſelber fertig zu werden.

Trotz der Vorſicht der Eltern des Blindgeborenen in ihren Ausſagen haben dieſe doch „den Juden" inſofern einen Mißerfolg gebracht, als ſich die Tatſache ſeiner von Geburt an beſtehenden Blindheit nicht mehr in Abrede ſtellen läßt. In der Frage nach den Umſtänden ſeiner Heilung ſind ſie um keinen
24 Schritt weitergekommen. So bleibt ihnen nichts anderes übrig, als den Geheilten ſelbſt noch einmal vorzuladen. Diesmal verſuchen ſie es, und zwar mit noch kräftigeren Mitteln als bei ſeinen Eltern, ihn ſelber einzuſchüchtern. „Gib Gott die Ehre." Dieſe Aufforderung ſagt ihm deutlich genug, daß ſie die Aufrechterhaltung ſeiner vorigen Behauptung, Jeſus ſei ein Prophet, für eine Beleidigung Gottes erachten, daß er alſo unter Umſtänden Gefahr laufe, wegen Gotteslästerung verurteilt zu werden. Noch deutlicher ſprechen ſie im Folgenden: „Wir wiſſen, daß dieſer Menſch ein Sünder iſt." Wie darf alſo er, der unwiſſende Am ha-arez, es wagen, ihn einen Propheten zu nennen! In geſchickter Weiſe umgeht der Mann den gefährlichen Punkt und läßt doch ihrem gelehrten Wiſſen in feiner Ironie eine Abfertigung zuteil werden:
25 „Ob er ein Sünder iſt, weiß ich nicht. Das eine weiß ich, daß ich, nachdem ich eben noch blind war, jetzt ſehen kann." Abſichtlich überhören „die Juden" dieſe ironiſche Antwort, die ſicher ihr Ziel nicht verfehlt hat, und ſtellen in
26 ſcheinbar objektiver Ruhe noch einmal die Frage nach den Einzelheiten beim Vorgang der Heilung. Sie hoffen, wenn ſie den Mann ruhig reden laſſen, dann werde er ſchließlich doch irgend etwas erzählen, was man Jeſus gegenüber übel ausdeuten könne, etwa als Zauberei oder gar als Beweis, daß er in ſeinen Heiltaten mit dem Teufel in Verbindung ſtehe (vgl. Matth. 12, 24). Aber der Mann hat keine Luſt, ſeine bereits gegebene ausdrückliche Schilderung zu wiederholen. Merkt er doch deutlich genug, daß es den Herren nicht darum zu tun iſt, die Wahrheit zu ermitteln, ſondern an ihr vorbeizukommen.

Ja ihre Hilflosigkeit dieser Wahrheit gegenüber erhöht nur seinen Mut. So antwortet er nicht mehr mit versteckter Ironie, sondern mit offenem Spott
27 und Trotz: „Ich habe es euch schon einmal gesagt, und ihr habt nicht darauf hören wollen. Zu was wollt ihr es noch einmal hören? Wollt am Ende auch ihr seine Jünger werden?" Das ist denn doch zu viel! Eben haben sie feierlich erklärt: „Wir wissen, daß dieser Mann ein Sünder ist." Und nun fragt sie dieser unverschämte Am ha-arez, ob sie, die das Gesetz aufs peinlichste beobachtenden Pharisäer, die Jünger eines Sünders werden wollen! Da vermögen sie ihre bisher zur Schau getragene feierliche Amtsruhe nicht mehr
28 zu bewahren. „Sie beschimpfen ihn." Das tat man also schon damals, wie man es zu allen Zeiten tut, wenn man nichts Sachliches mehr zu erwidern hat.
29 „Du bist ein Jünger von ihm. Wir aber sind des Moses Jünger. Wir wissen, daß mit Moses Gott gesprochen hat. Wo aber der her ist, wissen wir nicht." Woher wissen sie denn, daß Gott mit Moses gesprochen hat? Offenbar aus den Wundern, die Moses im Auftrag Gottes, besonders gegenüber dem Pharao, verrichtet hat. Aber diese Wunder haben sie nicht selbst gesehen. Sie haben nur davon gelesen in den alten Büchern. Hier geschehen Wunder vor aller Augen. Sie haben einen Mann vor sich stehen, an dem soeben ein von allen Bekannten des Mannes klar bezeugtes Wunder getan worden ist. Aber sie „wissen nicht, woher Jesus ist!" Wenn ein Mensch nicht glauben will, dann ist kein Wunder und kein Beweis imstande, ihm die Augen zu öffnen.

Aber einen Erfolg hat ihr verstockter Unglaube doch. Je klarer dieser einfache Mann erkennt, daß sie freiwillig und aus Bosheit ihre Augen gegenüber der Göttlichkeit der Person Jesu verschließen, desto weiter öffnen sich seine
30 Augen. Und auch sein Mund. In beißender Rede hält er ihnen die Torheit
33 ihres „Nichtwissens" vor und schließt mit dem Bekenntnis: „Wenn dieser Mann nicht von Gott wäre, hätte er nichts auszurichten vermocht." Das ist nun freilich die Höhe, daß dieser Mensch „aus dem verfluchten Pöbel, der das Gesetz nicht kennt" (7, 49), zu seinem Spott und Hohn hinzu es auch noch unternimmt, den gelehrten Führern Israels eine Belehrung zu erteilen! Da
34 sind keine Verhandlungen mehr möglich. Sie antworteten ihm: „Du bist ganz und gar in Sünden geboren." „Deine Eltern waren schon Sünder. Deshalb bist du blind zur Welt gekommen (siehe oben). Und nicht nur blind, sondern durch und durch angesteckt und zerfressen von der Sünde." „Und du willst uns belehren?" „Und sie stießen ihn aus." „Sie warfen ihn hinaus", heißt es wörtlich. Aber wohl nicht nur aus dem Verhandlungsraum, sondern aus der Synagogengemeinschaft (siehe oben).

Wer von den Menschen ausgestoßen wird um Jesu willen, der findet bei
35 Jesus Aufnahme. „Jesus hörte davon, daß sie ihn ausgestoßen hatten, und als er ihm begegnete, sagte er zu ihm ..." Jesus erfuhr das von anderen, also auf die gewöhnliche natürliche Weise. In anderen Fällen wieder heißt es ausdrücklich, daß Jesus dies oder jenes auf übernatürliche Weise aus seinem

inneren Wissen geschöpft habe. Es ist merkwürdig, wie das übernatürliche und natürliche Erkennen bei Christus ineinander hineinspielen. Wir können das nicht restlos verstehen, trotz aller Versuche (vgl. Band XI 1, S. 28 ff.). Wir müssen uns mit den Tatsachen begnügen. Die Begegnung wird keine rein zufällige gewesen sein. Sofort richtet Jesus die Frage an den Geheilten: „Glaubst du an den Menschensohn?" Hier besteht eine textliche Unklarheit. Die meisten Handschriften haben statt „Menschensohn" „Sohn Gottes". Die ältesten Textzeugen jedoch bieten das erstere. Das wird also wohl richtig sein, zumal es sich leicht denken läßt, daß der in solcher Verbindung sonst nicht gebrauchte Ausdruck von den anderen durch den gebräuchlichen Ausdruck ersetzt wurde. Man erhebt allerdings dagegen den Einwand, eine solche Frage an einen Juden der damaligen Zeit wäre sinnlos gewesen. Denn jeder hätte auf die Frage: „Glaubst du an den Menschensohn", d. h. „an den Messias", mit einem selbstverständlichen Ja geantwortet, da doch alle Juden den Messias erwarteten. Andere sehen deshalb in dieser Frage Jesu einen Beweis dafür, daß „der Menschensohn" bei Johannes nicht den Messias bedeute, sondern eine aus anderen Gründen gewählte Selbstbezeichnung Jesu sei. Aber keines von beidem ist richtig. Auch bei Johannes ist der Menschensohn dasselbe, was er auch bei den Synoptikern ist (vgl. Band XI 1, S. 122 ff.), wenn auch Johannes dem Begriff Menschensohn eine besondere Prägung gibt: der vom Himmel Herabgestiegene und wieder dahin Hinaufsteigende, der deshalb den anderen Menschen himmlisches Leben zu vermitteln imstande ist. Die Frage Jesu aber ist nicht im allgemeinen gestellt: „glaubst du, daß es einen Messias gibt?", sondern bezieht sich auf eine ganz bestimmte Person, nämlich auf seine eigene. Das ist schon aus dem betonten „du" erkenntlich: „Glaubst du an den Menschensohn?" Denn daß einmal ein Messias kommen werde, das glaubten auch die Pharisäer. Aber „glaubst du im Gegensatz zu jenen, die dich ausgestoßen haben, an den Menschensohn, nämlich an mich?" Die Bezeichnung „Menschensohn" für den Messias war also auch beim Volke, wenn auch nicht so geläufig, so doch keineswegs unbekannt. Der Geheilte hat allerdings die Frage Jesu nicht ganz verstanden. Seine Erkenntnis bezüglich der Person des ihm nur dem Namen nach bekannten Wohltäters ist zwar Schritt für Schritt gewachsen, je mehr die Pharisäer in ihrer Blindheit sich verstockten: Er hält ihn für einen Propheten, für einen sündelosen Menschen, ja für einen, der von Gott kam, und er hat ihn mit steigender Begeisterung verteidigt. Aber daß dieser Mann auch der Messias sei, das ahnt er zwar wohl, wie man aus der Art seiner Antwort an Jesus erschließen kann, aber klar ist es ihm noch nicht. Man könnte sich vielleicht darüber wundern. Hatten doch die Juden in den letzten Tagen wiederholt darüber gestritten, ob Jesus nicht am Ende der Messias sei, und Jesus selbst hatte es auch deutlich genug gesagt (Kapitel 7 und 8). Jawohl, aber der blinde Mann war unterdessen an irgend einem Tempeltor gesessen und hatte von Jesu Reden und von den Diskussionen der Juden höchstens durch Hörensagen etwas vernommen. Jetzt

aber, wo er seinen Wohltäter an der Stimme und an der Art, wie er ihn anspricht, sofort erkennt, fällt er ihm auf seine Frage eifrig und gespannt ins Wort: (zu dieser Bedeutung des folgenden „Und" vgl. Mark. 10, 26;
36 Joh. 14, 22; 2 Kor. 2, 2) „Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glauben kann?" Sein Vertrauen zu dem mit „Herr" Angeredeten (vgl. Band XI 1, S. 102) ist so groß, daß dieser bloß zu sagen braucht, wen er meint bzw.
37 „Ich bin es selbst", und er ist sofort bereit zu glauben. Da erhält er die Antwort: „Du hast ihn ja jetzt selbst gesehen. Ja, der mit dir redet, er ist es."
38 „Da sagte er: Ich glaube, Herr. Und er betete ihn an."

39 Hierauf sprach Jesus: „Zu einem Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehend, und die Sehenden blind werden." „Zu einer Scheidung" wäre wörtlich und besser zu übersetzen. Denn es handelt sich nicht um ein von Jesus an den Menschen abzuhaltendes Gericht (was dem griechischen krísis entspräche), sondern um eine von den Menschen selbst aus Anlaß von Jesu Person bewirkte Scheidung (griechisch krima), je nachdem sie sich für oder gegen Jesus entscheiden (vgl. 3, 17 ff.). Bei dieser Scheidung werden „die, die nicht sehen, sehend", d. h. die geistig Blinden, die nichts wissen, aber infolgedessen sich auch nicht einbilden, etwas zu wissen, sondern freudig bereit sind, „zum Lichte zu kommen", also die „Armen im Geiste" (Matth. 5, 3). „Die Sehenden aber werden blind." Die Sehenden, das sind nicht solche, die sich lediglich einbilden, etwas zu sehen bzw. zu wissen. Nein, die Pharisäer und ihresgleichen wußten tatsächlich manches. Sie kannten den einen wahren Gott, sie wußten, daß der Messias kommen sollte, sie hatten das Gesetz, das sie eifrig studierten, und die Propheten. Aber in ihrem Hochmut genügte ihnen ihr rein menschliches Wissen. Darum steiften sie sich gegen jeden, der mehr wußte als sie, und mit ihren menschlichen Vorurteilen verklebten sie sich die Augen gegen alle von Gott geoffenbarten Wahrheit. Darin glichen sie genau dem Blindgeborenen, nachdem Jesus dessen Augen mit dem Lehmteig bestrichen hatte. Nur daß jener, dem Wort Jesu demütig gehorchend, zum Teiche Siloah = „Gesandter (Gottes)" ging, um das Hindernis abzuwaschen, während sie in ihrem Stolze sich die Augen um so fester zuhielten, je klarer das Verhör des Geheilten die Wundertat Jesu herausstellte. Deshalb werden sie nun ganz blind und gilt von ihnen das andere Wort Jesu: „Wer nichts hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden" (Matth. 13, 12). Ihre durch so eifriges Studieren erworbene Kenntnis des Gesetzes wird ihnen nichts nützen. Im Gegenteil, dieses ihr Wissen, das sie hätte zum Heile führen können und sollen, wird ihnen nur zur größeren Verdammnis gereichen.

So ist es in der Tat zu allen Zeiten. Es gibt kein größeres Hindernis für den Glauben als die Halbbildung und die daraus hervorgehende Einbildung eines Menschen. Wer nur Kompendien, die vollgepfropft sind mit den Resultaten der Wissenschaften, durchgelesen und auswendig gelernt hat, ohne selber wenigstens in einer Wissenschaft den steinigen und unsicheren Pfad der For-

schung gewandert zu sein, der wähnt allzu leicht, nun alles Wissen zu besitzen und den Glauben entbehren zu können, da er sich selbst für fähig hält, auf alle Welt- und Lebensfragen die Antwort zu geben. Wer jedoch mit bloßem Examenswissen sich nicht begnügt, sondern einmal versucht hat, in die Probleme einzudringen, die die Voraussetzung alles wirklichen Wissens bilden, der wird bescheiden. Denn er weiß, was in keinem Kompendium steht, nämlich wie winzig klein die Summe all unseres Wissens ist im Vergleich mit dem, was wir nicht wissen, und welche Rätsel gleich wolkenumhüllten Bergen sich auftürmen jenseits der Grenzen unserer Forschung. Darum füllt sich seine Seele mit der ersten Tugend des wirklich Wissenden: mit der Ehrfurcht vor dem unermeßlichen, unergründlichen Sein, das hinter der Welt des Scheines in ewiger Verborgenheit wohnt. Und diese Ehrfurcht läßt ihn wieder demütig wie ein Kind lauschen auf die Worte der Offenbarung. Die Pharisäer freilich sind von dieser Ehrfurcht weit entfernt. Darum fühlen sie sich um so mehr in ihrem Stolze verletzt durch jene Gleichnisrede Jesu und richten die spitze Frage
40 an ihn: „Sind etwa auch wir blind?" Jesus gibt ihnen die scharfe Antwort:
41 „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber behauptet ihr: ‚Wir sehen.' Eure Sünde bleibt."

*DER GUTE HIRT. Kap. 10 Vers 1—21.*

(1) „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer nicht durch die Türe in den Schafstall hereinkommt, sondern anderswo einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber. (2) Wer aber durch die Türe hereinkommt, der ist ein Hirte der Schafe. (3) Dem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören auf seine Stimme. Und er ruft die zu seiner Herde gehörenden Schafe mit Namen und führt sie hinaus. (4) Wenn er seine Schafe alle hinausgebracht hat, dann geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm nach, weil sie seine Stimme kennen. (5) Einem Fremden aber werden sie keineswegs folgen, sondern vor ihm entfliehen, weil sie die Stimme des Fremden nicht kennen." (6) Diese Rätselrede trug Jesus ihnen vor. Jene aber merkten nicht, was das bedeutete, was er zu ihnen sprach.

(7) Jesus sprach nun wiederum: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ich bin die Tür zu den Schafen. (8) Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber. Aber die Schafe haben nicht auf sie gehört. (9) Ich bin die Tür. Wer durch mich hineingeht, dem wird es wohl ergehen, und er wird ein- und ausgehen und Weide finden. (10) Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu töten und Schaden anzurichten. Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Überfluß haben.

(11) Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe. Wer aber Mietling und nicht Hirte ist, einer, dem die Schafe nicht gehören, der sieht den Wolf kommen und läßt die Schafe im Stich und flieht — und der Wolf raubt sie und jagt sie auseinander —, (13) weil er eben ein Mietling ist und ihm die Schafe

nicht am Herzen liegen. (14) Ich bin der gute Hirt und kenne die Meinen, und die Meinigen kennen mich, (15) wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne. Und ich gebe mein Leben hin für die Schafe. (16) Ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind. Auch die muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird eine Herde werden, ein Hirt. (17) Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben dahingebe, um es wieder an mich zu nehmen. (18) Niemand hat es mir genommen, sondern ich gebe es freiwillig hin. Ich besitze die Vollmacht, es hinzugeben, und ich besitze die Vollmacht, es wieder an mich zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater."

(19) Wiederum entstand eine Spaltung unter den Juden wegen dieser Reden. (20) Viele von ihnen sagten: „Er hat einen bösen Geist und ist verrückt. Was hört ihr ihn noch an?" (21) Andere sagten: „Das sind nicht Worte eines Besessenen. Kann etwa ein böser Geist die Augen von Blinden öffnen?"

Die Kritiker haben an den Hirtengleichnissen des Johannesevangeliums allerhand auszusetzen. Sehr hinfällig ist allerdings die Behauptung, Jesus könne diese Gleichnisse deshalb nicht selbst vorgetragen haben, weil hier von seinem stellvertretenden Tode die Rede sei und von der Erweiterung des Reiches Gottes auf die Heidenwelt, Gedanken, die erst nach Jesu Tod entstanden sein könnten. Solche Einwände vermag nur jemand zu machen, der alles Übernatürliche an der Person Jesu von vornherein leugnet und außerdem die Augen zumacht vor den klaren Stellen der synoptischen Evangelien, wo Jesus bereits dieselben Gedanken vorträgt. (Voraussage des stellvertretenden Leidens: Matth. 20, 28; Mark. 10, 45; Übergang des Reiches Gottes an die Heidenvölker: Matth. 21, 43; 22, 8ff.; vgl. 28, 19.) Ja, die Berufung der Heidenwelt zum messianischen Reiche ist ein schon den alten Propheten geläufiger Gedanke (z. B. Is. 2, 1–4; 11, 10; 25, 6–8; 45, 20ff. und andere Stellen, auch bei den kleinen Propheten). Aber, wendet man weiterhin ein, diese Hirtenreden sind so verworren, daß sie schon aus diesem Grunde nicht auf Jesus zurückgeführt werden können. „Innerlich zusammengehalten wird die Perikope 10, 1–21 nur durch die Begriffe der Schafe, des Hirten und seiner Gegenspieler. Aber diese sind bald Fremde, denen die Schafe nicht gehören, bald Diebe und Räuber oder auch wieder Mietlinge. Das geht nebeneinander her und durcheinander hin. Aus dem Hirten wird im Laufe der Ausführungen der gute Hirt, und zwischen beiden steht die Tür, zunächst vielleicht zu den Schafen, dann sicher für die Schafe. Dieses unausgeglichene Gewoge fordert fast zu seiner Erklärung die Annahme, daß der Evangelist hier allerhand fremde Bilder und Begriffe übernommen hat ohne die Kraft, sie zu einer Einheit zusammenzuschmelzen." In der Tat machen die Hirtengleichnisse des heiligen Johannes bei oberflächlicher Lektüre den eben geschilderten Eindruck. Aber man braucht wirklich nicht Philo und die hermetischen Schriften und die demotischen Zauberformeln und die per-

sischen Religionsbücher und die babylonischen Keilschriften zu studieren, um mit diesen gelehrten Hilfsmitteln in das Dunkel der Gleichnisse des Herrn hineinzuleuchten. Die Sache wird bedeutend einfacher, wenn man sich den Zusammenhang vor Augen hält, in dem die Gleichnisse vorgetragen worden sind, und wenn man bei der Erklärung auch dieser Reden Jesu das nicht vergißt, woran in diesen Kommentaren schon oft erinnert worden ist: daß Jesus selbstverständlich viel ausführlicher gesprochen, die Evangelisten aber seine Reden in verkürzte Formen zusammengezogen haben, woraus nicht selten manche Unklarheit entstand.

Der Zusammenhang der Gleichnisse aber ist gegeben durch die Stelle, an der sie im Evangelium stehen. Denn obwohl sie ohne jede Angabe von Zeit oder Umständen hier angereiht sind, verrät doch Form und Inhalt deutlich, daß sie sich unmittelbar an die Heilung des Blindgeborenen und die dadurch hervorgerufenen Ereignisse anschließen. Das ergibt sich schon aus der Ein-
1 führung: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch", einer Formel, die Jesus nie bei einer ganz neu beginnenden Rede gebraucht, sondern stets nur, um etwas gerade vorher Gesagtes zu bekräftigen und zu beleuchten. Ebenso können unter den „ihnen" in Vers 6 („diese Rätselrede trug Jesus *ihnen* vor") nur die Zuhörer der Worte Jesu 9, 39 ff. verstanden sein, nämlich die Pharisäer (9, 40) und andere Einwohner Jerusalems, während „jene" die ebengenannten Pharisäer sind.

Jesus hat also soeben (9, 41) den Pharisäern eine außerordentlich scharfe Antwort erteilt. Er will aber in diesem Tone nicht weiterfahren, um sie nicht noch mehr zu reizen. Andrerseits hat er doch sowohl ihnen als auch dem anwesenden Volke noch manches zu sagen, was wenigstens die Gutgesinnten oder nicht ganz Verhärteten nachdenklich machen könnte. Deshalb spricht er zu ihnen, wie er das auch sonst in ähnlichen Fällen liebt (siehe Band XI 1, S. 196 ff.) in einer „Rätselrede". So läßt sich das von Johannes gebrauchte Wort dem Sinne und vielleicht auch der Etymologie nach (paroimía = paroimos = neben dem gewöhnlichen Weg entlang) passend übersetzen. Die Synoptiker verwenden statt dessen das auch in unsere Sprache übergegangene Wort Parabel (siehe Band XI 1, S. 196 ff.). Wir pflegen beide Wörter mit „Gleichnis" zu übersetzen. Das Gleichnis vom guten Hirten zeichnet ein so liebliches Idyll, daß es wohltut, es auf sich wirken zu lassen, ohne sich zunächst um eine nähere Deutung zu kümmern. Es war damals im Morgenland ungefähr geradeso wie auch jetzt noch. Die Herden, die die ganze Zeit im Freien zubringen, werden bei Nacht in eine Hürde geführt (nicht: Schafstall), einen viereckigen Raum, umgeben von einer aus Steinen primitiv aufgeschichteten Mauer, die etwa noch mit einer Dorn- oder Kaktushecke bewehrt ist.
2 An *einer* Ecke befindet sich eine schmale Tür, schmal genug, um die Schafe beim Ein- und Ausgehen zählen zu können. Da oft mehrere Herden in einer solchen Hürde übernachten, wechseln sich die Hirten mit der Nachtwache an
3 dieser Tür ab. Am Morgen kommt dann jeder Hirt, dem Türhüter wohl-

bekannt, und lockt die Schafe seiner Herde. Die Tiere sind ja so klug, daß sie die Stimme ihres Herrn genau unterscheiden und auf den Namensruf herbeikommen. Prat (Vie de Jésus Christ II 71) teilt aus einem Buche (Janssen, Coutumes palestiniennes, Naplouse 1927) eine nette Episode mit, die das illustriert: „Ein vierzehn- oder fünfzehnjähriger Hirtenknabe, der zeigen wollte, wie die einzelnen Schafe dem Namensruf Folge leisten, rief in seine im Umkreis von 50 Meter weidende Herde hinein: Ya Bayda (He! Weiße! — so hieß eines der Schafe). Und mitten in der Herde hebt ein prächtiges weißes Schaf den Kopf hoch und kommt nach dem zweiten Anruf auf den Hirten zu und läßt sich von ihm streicheln." Hat der Hirt alle seine
4 Schafe beim Herausgehen durch die Tür abgezählt, dann schreitet er vor ihnen her, und die ganze Herde trottet vertrauensvoll hinter ihm drein.

Der Zusammenhang, auf den oben hingewiesen wurde, gibt den nächsten Sinn des Gleichnisses von selbst. Soeben haben ja die Pharisäer, die sich schon seit langem die Führerschaft des Volkes angemaßt haben, den geheilten Blindgeborenen wegen seines Glaubens an Jesus aus der Volksgemeinschaft ausgestoßen. Der aber hat sich nicht abhalten lassen, Jesus, bei dem er das Licht gefunden hat, als den Messias und Gottessohn zu bekennen und anzubeten. Seinesgleichen aber gibt es noch viele in Israel außer den ausgesprochenen Jüngern und Begleitern Jesu, die nicht auf die Stimme der Pharisäer hören, sondern Jesus, dem guten Hirten, folgen, der ihnen das Leben spendet. Somit ist es auch klar, daß mit den Dieben und Räubern, die nicht auf dem rechten Weg zu den Schafen gelangt sind, die Pharisäer
6 gemeint sind. „Jene aber" — eben die Pharisäer — „merkten nicht, was das bedeutete, was er zu ihnen sprach."

Deshalb drückt sich Jesus noch deutlicher aus, indem er zugleich dem vorgetragenen Gleichnis eine etwas andere Wendung gibt. Er ist ja nicht nur selber Hirt der Herde, sondern auch der, von dem alle anderen wahren Hirten Geist und Sendung haben müssen, also bildlich gesprochen: er ist auch die
7 Tür zu den Schafen. Der griechische Ausdruck: „Tür der Schafe", kann ein Doppeltes bezeichnen, die Tür für die Schafe, durch welche diese selber aus- und eingehen in die Hürde, oder die Tür zu den Schafen, durch welche die Hirten eingehen im Gegensatz zu den Dieben und Räubern, die „anderswo einsteigen". Natürlich ist das ein und dieselbe Tür. Aber aus Vers 8 ergibt
8 sich, daß Jesus zunächst die Tür zu den Schafen im Auge hat. „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber." Obwohl, wie eben gesagt, der Zusammenhang des ganzen Gleichnisses deutlich auf die Pharisäer und ihre Genossen als die Diebe und Räuber hinweist, sind sich die Exegeten doch bis auf den heutigen Tag nicht einig darüber, wer „die alle" seien, „die vor mir gekommen sind". Die Gnostiker und Manichäer haben den Ausdruck auf die alten Propheten bezogen. Das ist natürlich an sich schon ein Unsinn, der überdies durch die Art, wie Jesus bzw. sein Evangelist sonst von Moses und den Propheten spricht, genügend widerlegt wird (vgl. 4, 22; 5, 45–47; 6, 45;

7, 19; 8, 56; 12, 38–41). Andere, darunter schon Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, denken an die falschen Messiasse, wie z. B. die in der Apostelgeschichte genannten Theudas und Judas (Apg. 5, 36 und 37), die kurz vor bzw. bald nach Christi Geburt einen Teil des Volkes verführt und ins Unglück geführt hatten. Und es mag ja noch manche andere, nicht mit Namen bekannte Personen gegeben haben in der aus den Anhängern des Judas hervorgegangenen Partei der Zeloten (siehe Band XI 1, S. 21 und Band XI 2, S. 37 ff.), die in ähnlicher Weise aufzutreten versuchten. Mit dieser Annahme wäre — so sagt man — der sonderbare Ausdruck „die vor mir gekommen sind" erklärt. Außerdem weist man auch darauf hin, daß „der Kommende" ein stehender Ausdruck sei zur Bezeichnung des zu erwartenden Messias (Matth. 11, 3; Luk. 7, 19; Joh. 6, 14). Allein dieser letzte Hinweis besagt kaum etwas, zumal hier nicht von „einem Kommenden" die Rede ist, sondern das Verbum in ganz gewöhnlicher Weise verwendet wird. Ferner würde man, wenn von früheren Pseudomessiassen die Rede wäre, auch die Wendung erwarten: „sie waren (nicht ‚sie sind') Diebe und Räuber". Endlich könnte Jesus, wenn er hier von den falschen Messiassen spräche, unmöglich sich als die Tür zu den Schafen bezeichnen. Das ergäbe den Gedanken: sie waren nur deshalb falsche Messiasse, weil sie nicht durch die richtige Tür eingegangen sind, woraus also folgen würde, daß es mehrere Messiasse gibt, die nur eben durch die richtige Tür eintreten müssen. Im Gegensatz zu den falschen Messiassen ist Jesus nicht „Tür", sondern „Hirt". Da von den Propheten des Alten Testamentes, die ja gerne dieses Bild verwenden, stets die Regenten des Volkes als Hirten bezeichnet worden sind, sind manche Ausleger sogar auf die Ansicht gekommen, Christus spreche hier von dem Herrscherhaus der Herodianer. Aber eine solche Polemik liegt denn doch dem ganzen Zusammenhang zu ferne. Es bleiben also nur die Pharisäer und ihre Genossen übrig. Auf sie paßt alles, was Christus hier sagt. Sie haben sich ja, besonders seit keine Fürsten mehr aus jüdischem Blut an der Spitze des Volkes standen, immer mehr das Recht angemaßt, die alleinigen geistigen Führer des Volkes zu sein. Sie sind also tatsächlich „vor ihm gekommen" und sind jetzt da und machen sich breit mit ihren Ansprüchen. Wie wenig sie aber im Geiste Jesu ihres angemaßten Amtes walten, mit anderen Worten, wie wenig es ihnen einfiel, „durch die Tür einzugehen", das zeigt die ganze evangelische Geschichte. Man braucht nur Matth. 23 nachzulesen, wo Jesus diese „Diebe und Räuber" entlarvt. „Aber die Schafe haben nicht auf sie gehört." Der geheilte Blindgeborene ist ja durchaus nicht der einzige, bei dem ihre Bestrebungen, ihn vom Glauben an Jesus abzuhalten, das Gegenteil bewirkt haben.

9 Nochmals wiederholt Jesus: „Ich bin die Tür." Da gleich darauf (Vers 10) wieder von dem Dieb die Rede ist, nimmt man gewöhnlich an, daß hier ebenfalls die Tür zu den Schafen gemeint sei. Demnach müßte man auch die weiteren Aussagen von Vers 9 von den Hirten verstehen und nicht von den Schafen. Man dürfte dann auch nicht, wie es gewöhnlich geschieht, weiter

übersetzen: „er wird gerettet werden" (griechisch sothésetai), d. h. „das ewige Heil erlangen", sondern „er wird unversehrt" bleiben, d. h. er läuft keine Gefahr wie der Einbrecher, sondern er kann ungehindert ein und aus gehen zu den Schafen und findet immer gute Weide für seine Herde. Allein trotz oder vielmehr gerade wegen Vers 10 liegt es näher, in Vers 9 die Tür für die Schafe zu sehen und das Folgende also auf die Schafe zu beziehen. Denn
10 mit dem zweiten Teil von Vers 10: „ich bin gekommen, damit sie Leben haben und Überfluß haben", hat sich Jesus nicht als Tür, sondern als Hirt in Gegensatz zu den Dieben gesetzt. Der Zusammenhang von Vers 9 und 10 mit dem Vorhergehenden ist also dieser: In Vers 7 hat sich Jesus die „Tür der Schafe" genannt, zunächst in Hinsicht darauf, daß er die Tür zu den Schafen ist. Aber damit ist der andere Gedanke, daß er auch die Tür für die Schafe ist, von selbst schon gegeben. Diesen zweiten Gedanken greift Jesus in Vers 9 auf. Nicht nur jeder rechtmäßige Hirt muß durch ihn ein und aus gehen, sondern auch die Schäflein. Wer das tut, „dem wird es wohlergehen". Auch dieser Sinn liegt in dem griechischen Verbum (vgl. 1. Klemensbrief 37, 5; Barnabas 21, 9), dessen Grundbedeutung ist „unversehrt erhalten". Ungefährdet und wohlbehalten wird er ein und aus gehen und stets fette Weide finden. Das ist ein liebliches Bild. Die sich Jesus angeschlossen haben, die sind bei ihm daheim, wie die eigenen Kinder bei guten, wohlhabenden Eltern. Sie brauchen sich nicht scheu in den Winkeln herumzudrücken wie die Kinder eines grimmigen Vaters, die stets Schläge befürchten müssen. In fröhlichem sorglosem Spiel hüpfen sie ein und aus und wissen, daß der Tisch stets zur rechten Zeit gedeckt ist. Der Gedanke daran, wie gut es die Schäflein bei ihm haben, führt Jesus nun noch einmal auf den Dieb zurück und auf den tiefgreifenden Gegensatz zwischen diesem und ihm selbst. „Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu töten und Schaden anzurichten." Jesus aber ist gekommen, damit sie Leben haben und alles im Überfluß besitzen, was zu diesem Leben gehört und was es ernährt und erhält.

Damit ist aber bereits der Übergang gefunden zu dem zweiten und Hauptinhalt des Gleichnisses: Jesus selbst ist der einzige und eigentliche gute Hirt.
11 „Ich bin der gute Hirt." Indem Jesus sich so benennt, bezeichnet er sich zugleich auch als den Messias. Denn bei den Propheten und in den Psalmen wird zwar zunächst Gott selbst der Hirt seines Volkes genannt (vgl. Ps. 23, 1; 74, 1; 78, 52; 100, 3; Is. 40, 11; Jer. 31, 10; Ez. 34, 11 ff. usw.). Während aber in Ez. 34, 11 ff. Gott seinem Volke die ganz besonders tröstende Verheißung gibt, daß er persönlich der gute Hirt der Zukunft sein werde (vgl. Is. 40, 11; Jer. 31, 10), heißt es dann Ez. 34, 23 weiter: „Ich will aber einen einzigen Hirten über sie bestellen, der sie weiden soll, meinen Knecht David. Der soll sie weiden, und der soll ihr Hirt sein." Das aber ist kein anderer als der von den Propheten in Aussicht gestellte Davidsproß, der Messias.

Jesus führt nun die Anwendung des Gleichnisses auf sich als den guten

Hirten durch, indem er das Gleichnis noch um einen kleinen neuen Zug erweitert. Denn um die Eigenschaften des guten Hirten herauszustellen, ist dessen Vergleich mit einem Räuber und Dieb nicht mehr geeignet. Der Dieb
12 und Räuber ist ja überhaupt kein Hirt. Wohl aber ist der Mietling, der um Geld angestellte Hirt, ein solcher. Nun besteht aber da ein großer Unterschied. Dem Mietling gehören die Schafe nicht zu eigen. Deshalb „liegen sie ihm auch nicht am Herzen". Er wird wohl für gewöhnlich, wenn keine Gefahr droht, seine Hirtenpflicht mehr oder minder erfüllen, um sein Brot zu verdienen. Aber wenn der Wolf kommt, dann läßt er die Herde im Stich und
13 läuft davon, eben „weil ihm die Schafe nicht am Herzen liegen". Ganz anders der gute Hirt, dessen persönliches Eigentum die Schafe sind, und der darum ein persönliches Interesse an jedem einzelnen Schäflein hat. Der „gibt sein Leben hin für die Schafe". Dieser gute Hirt aber ist Jesus. Es besteht tatsächlich eine innige persönliche Beziehung zwischen ihm und seinen Schafen:
14 „Ich kenne die Meinen, und die Meinigen kennen mich" — die von Jesus gewählten Ausdrücke spielen bereits, wie auch sonst bei solchen Gleichnissen, vom Bild in das durch das Bild Dargestellte hinüber. So eng und innig ist diese persönliche Beziehung zwischen Jesus und den Seinigen, daß er sie nicht besser erläutern kann als durch den Vergleich mit der Beziehung, die zwi-
15 schen ihm und seinem Vater besteht: „wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne". Die gegenseitige Kenntnis zwischen Vater und Sohn in der allerheiligsten Dreieinigkeit, die ja nicht nur ein abstraktes Wissen, sondern eine Kenntnis der Liebe ist, beruht auf der Einheit der göttlichen Natur, die sie beide verbindet. Von ähnlicher Innigkeit ist aber auch die gegenseitige Liebesgemeinschaft zwischen Jesus und den Seinigen. Denn auch sie beruht auf einer inneren Einheit, die beide verbindet, nämlich der heiligmachenden Gnade. Die heiligmachende Gnade ist ja etwas, was Christus uns von seinem eigenen heiligen Wesen geschenkt hat, eine „Teilnahme an der göttlichen Natur" (vgl. 2 Petri 1, 4). Das ist auch der Grund, weshalb Jesus sein Leben hingibt für seine Schafe. Allerdings haben die Seinigen diese heiligmachende Gnade noch nicht besessen zu der Zeit, wo Jesus sein Leben am Kreuz dahingab, es sei denn als ein im Hinblick auf dieses Kreuzesopfer im voraus erstattetes Geschenk Gottes. Aber dadurch tritt die Liebe Jesu um so mehr hervor, daß er sein Leben dahingab, eben um uns dieses Geschenk zu ermöglichen (vgl. Röm. 5, 8).

Der Gedanke an seinen bevorstehenden Opfertod läßt Jesus über die Gegenwart hinausblicken in die Zukunft, in der seine tiefste Sehnsucht erst erfüllt werden wird, „alles an sich zu ziehen" (12, 32). Solange er ja noch in dieser menschlichen Gestalt auf Erden weilt, ist er an die enggezogene Marschroute des Vaters gebunden, die ihm kaum einmal erlaubt, über die Grenzen des kleinen Volkes Israel hinauszugehen (vgl. Band XI 1, S. 226). Aber jenseits dieser Grenzen irren noch gar viele verlorene Schäflein umher, Blinde, nicht nur solche, die wie die Pharisäer in trotzigem Stolz erklären: „Wir

sehen", sondern auch solche, die wie jener Blindgeborene sich nach dem Lichte sehnen. Wenn er am Kreuze erhöht auch für diese sein Leben wird dahingegeben haben, und wenn er dann noch weiter „erhöht" sein wird in seine himmlische Herrlichkeit, dann wird er die von ihm bestellten und mit seinem Geiste ausgestatteten Hirten aussenden, in deren Mitte er selber ja stets, wenn auch unsichtbar, verweilen wird (Matth. 28, 20), und wird auch diese Schäf-
16 lein sammeln. Darum fährt er fort: „Ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind. Auch die muß ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird eine Herde werden, ein Hirt. (Das Wort ovile = Hürde, das die Vulgata auch hier gegen alle griechischen Handschriften hat, beruht auf einem Irrtum. Es ist auch ungeeignet, da ja, wie oben erwähnt, in einer Hürde mehrere Herden untergebracht sein können.)

Mit besonderer Innigkeit verweilt Jesus beim Gedanken an seinen Tod.
17 „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben dahingebe, um es wieder an mich zu nehmen." Der vierte Evangelist gebraucht für „das Leben hingeben" einen eigentümlichen Ausdruck. Nicht wie die Synoptiker didónai =geben, sondern tithénai, dessen Grundbedeutung „setzen", „stellen", „legen" ist. Man darf aber diesen Ausdruck nicht wiedergeben mit: „ich setze mein Leben dran" = ich riskiere mein Leben, wie etwa sonst ein Lebensretter, der sich selbst der Todesgefahr aussetzt für andere. Denn Jesus hat sich nicht nur der Todesgefahr ausgesetzt, sondern direkt freiwillig sein Leben geopfert. Dieser von Johannes auch sonst stets gebrauchte Ausdruck (13, 37 38; 15, 13; 1 Joh. 3, 16) ist vielmehr zu erklären nach der ebenfalls dem heiligen Johannes eigentümlichen Wendung: „die Kleider ablegen" (tithénai, 13, 4), also eigentlich: „Ich lege mein Leben ab." Ob dem Evangelisten der schöne sich daraus ergebende Gedanke bewußt vorgeschwebt hat, Jesus kann das Leben ablegen und wieder an sich nehmen, wie einer ein Kleid ablegen und wieder anziehen kann, ist allerdings fraglich. Denn er gebraucht, wie schon gesagt, diesen Ausdruck auch sonst immer, nicht nur in Bezug auf Jesus, sondern z. B. auch auf Petrus (13, 37). Auf alle Fälle aber soll die bewußte Freiwilligkeit der Hingabe durch dieses Wort hervorgehoben werden. Deshalb nämlich liebt der Vater Jesus, weil er so ganz freiwillig und bereitwillig sein Leben hingibt, „um es wieder an sich zu nehmen". Das allerdings vermag sonst kein Mensch. Man kann ein Kleid ablegen und es nachher, wenn man will, von neuem anziehen. Wer aber sein Leben einmal abgelegt hat, der hat es für immer abgelegt. Darum ist auch kein Mensch Herr seines Lebens und hat keiner das Recht, es von selber abzulegen, sondern er muß warten, bis der es von ihm zurücknimmt, der es ihm geschenkt hat. Ganz anders Jesus. Er hat das völlige und alleinige Verfügungsrecht über sein Leben. So sehr, daß nicht einmal, wie das doch sonst der Fall ist, andere es mit Gewalt ihm zu
18 nehmen vermögen. „Niemand hat es mir genommen", sagt Jesus (so wenigstens nach den besten Handschriften) trotz aller Beschlüsse und Versuche seiner Feinde gerade während der letzten Tage. Daraus ergibt sich deutlich genug,

daß es ihm überhaupt niemand nehmen kann. „Sondern ich gebe es freiwillig dahin. Ich besitze die Vollmacht, es hinzugeben, und ich besitze die Vollmacht, es wieder an mich zu nehmen." Das Wort exusia, dessen ganzer Sinngehalt schwer durch ein einziges deutsches Wort auszudrücken ist, bezeichnet beides: das souveräne Recht auf eine Sache oder Handlung, und die souveräne Macht dazu (vgl. Band XI 2, S. 227 ff.). Jesus besitzt beides in Bezug auf sein eigenes Leben. Er kann dieses von sich aus hingeben, wann er will — und nur er kann es, kein anderer vermag es ihm zu nehmen —, und er kann es ebenso wieder an sich nehmen, wann er will. Er ist eben nicht tot, wenn er dieses irdisch-leibliche Leben abgelegt hat. Sondern er selber, seine göttliche Person, lebt weiter, und in ihrer Allmacht ist sie jederzeit imstande, dieses menschlich-leibliche Leben zum zweiten Mal an sich zu nehmen, wie sie es das erste Mal tat bei der Menschwerdung. Obwohl also Jesus die volle Macht und Freiheit besitzt über sein eigenes Leben und seinen eigenen Tod, gebraucht er diese Freiheit aber keineswegs nach Willkür oder zum Spiel. Sondern er erfüllt damit den Auftrag seines Vaters. Diesen Auftrag hatte ihm der Vater ja mitgegeben, als er ihn in die Welt sandte (3, 16).

Das sind wunderbare Worte Jesu, wie wenige geeignet, uns in sein Innerstes hineinblicken zu lassen. Ins Innerste seines Herzens. Diese Innigkeit, mit der er beim Gedanken an seinen Tod verweilt, weil dieser Tod eine freie Gehorsamstat gegenüber seinem Vater und eine Liebestat für seine Schäflein ist, mit denen er sich nach seinen eigenen Worten (Vers 14 und 15) ebenso verbunden fühlt wie mit seinem Vater. Aber auch ins Innerste seines souveränen göttlichen Wesens. So majestätisch hat noch kein weltlicher Gewalthaber über seinen eigenen Tod gesprochen. Die hatten auch Macht — über das Leben anderer. Freilich nur nach einer Richtung: Ein Befehl von ihnen genügte, um Tausende in das Grab zu stürzen, aus dem sie nicht mehr hervorkamen. Aber um ihr eigenes Leben zitterten sie wie andere sterbliche Menschen. Oft noch viel mehr als jene. Denn sie wußten, der Tod, der für alle Menschen der gleiche ist, bereitet auch ihrer Macht ein Ende.

19 Kein Wunder, daß diese so ruhig und selbstverständlich vorgetragenen Worte
Jesu von neuem eine Spaltung unter den ihm feindlich gesinnten Juden
hervorriefen. Die Unentwegten freilich wußten nichts Besseres, als ihre alten
abgedroschenen Lästerungen zu wiederholen (7, 20; 8, 48 52; Mark. 3, 22
20 und 30; Matth. 12, 24): „Er hat einen bösen Geist und ist verrückt." Aber
21 „andere sagten: Das sind nicht Worte eines Besessenen. Kann etwa ein böser
Geist die Augen von Blinden öffnen?"

Die Hirtengleichnisse Jesu sind in ihrer Einfachheit so schön und tief, daß keine Worte ihren Inhalt ganz auszuschöpfen und wiederzugeben vermögen. Der Ausleger tut deshalb gut daran, sich auf das Notwendigste zu beschränken. Man muß die Gleichnisse selber lesen und immer wieder lesen und auf sich wirken lassen, wobei man sich aber hüten soll, durch allegorische Ausdeutungen von Einzelheiten ihren Inhalt zu verwässern. Dann werden sie

lebendig und sprechen selber und sagen der betrachtenden Seele so vieles, was kein Prediger und kein Buch ihr zu sagen vermag. Gewiß ergeben sich auch reichliche und fruchtbare moralische Anwendungen aus diesen Hirtengleichnissen nicht nur für alle die, denen irgendwie ein Hirtenamt anvertraut ist, sondern auch für die Schäflein Christi, die sich fragen müssen, ob sie auch jederzeit dem guten Hirten folgen oder nicht manchmal zu ihrem eigenen Schaden sogar auf die Lockrufe der Diebe und Räuber hören. Aber diese Anwendungen liegen so auf der Hand, daß sie dem betrachtenden Leser selbst überlassen werden können.

*AUF DEM TEMPELWEIHFEST IN JERUSALEM. Kap. 10 Vers 22 bis 42.*

(22) Darauf fand das Tempelweihfest statt in Jerusalem. Es war Winter. (23) Und Jesus ging im Heiligtum in der Halle Salomos auf und ab. (24) Da umringten ihn die Juden und sagten zu ihm: „Wie lange noch lässest du uns in der Ungewißheit? Wenn du der Messias bist, so sag es uns offen heraus." (25) Jesus antwortete ihnen: „Ich habe es euch schon gesagt. Aber ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters verrichte, die legen Zeugnis über mich ab. (26) Aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. (27) Meine Schafe hören auf meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir. (28) Und ich gebe ihnen ewiges Leben. Und sie können in Ewigkeit nicht zu Grunde gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen. (29) Der Vater, der (sie) mir gegeben hat, ist größer als alle (anderen), und niemand kann (etwas) der Hand meines Vaters entreißen. (30) Ich und der Vater sind eins." (31) Da schleppten die Juden wiederum Steine herbei, um ihn zu steinigen. (32) Jesus antwortete ihnen: „Viele gute Werke habe ich euch vom Vater sehen lassen. Welches dieser Werke ist es, um dessentwillen ihr mich steinigen wollt?" (33) Die Juden antworteten ihm: „Nicht wegen eines guten Werkes wollen wir dich steinigen, sondern wegen Gotteslästerung und weil du, obwohl doch auch nur ein Mensch, dich zum Gott machst." (34) Jesus antwortete ihnen: „Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: ‚Ich habe gesagt: Götter seid ihr'? (35) Wenn er die, an welche das Wort Gottes ergangen ist, Götter genannt hat, und die Schrift doch nicht ihre Geltung verlieren kann, (36) da werft ihr dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, Gotteslästerung vor, weil ich gesagt habe: ‚Ich bin Gottes Sohn'? (37) Wenn ich nicht die Werke meines Vater verrichte, so braucht ihr mir nicht zu glauben. (38) Wenn ich sie aber verrichte, dann glaubet, auch wenn ihr mir nicht glauben wollt, wenigstens den Werken, damit ihr erkennet und einsehet, daß in mir der Vater ist und ich im Vater." (39) Da versuchten sie wiederum, ihn festzunehmen. Aber er entzog sich ihren Händen.

(40) Hierauf begab er sich wieder über den Jordan hinüber an den Ort, wo Johannes im Anfang getauft hatte, und hielt sich dort

auf. (41) Und viele kamen zu ihm und ſprachen: „Johannes hat zwar keine Wunderzeichen gewirkt. Aber alles, was Johannes über diesen Mann geſagt hat, war richtig.“ (42) Und viele bekehrten ſich dort zum Glauben an ihn.

22 Das Feſt der Tempelweihe war ein achttägiges Feſt zur Erinnerung an die durch Judas Makkabäus am 25. Kislew (= ungefähr Dezember) des Jahres 165 v. Chr. vollzogene Wiedereinweihung des Tempels, den zwei Jahre vorher Antiochus Epiphanes aufs ſchändlichſte hatte entweihen laſſen (vgl. 1 Makk. 4, 36ff.; 2 Makk. 10, 1–8; 6, 1ff.). Es hieß auch „das Laubhüttenfeſt des Monats Kislew“ (2 Makk. 1, 9), weil es in ähnlicher Weiſe wie das eigentliche Laubhüttenfeſt gefeiert wurde (2 Makk. 10, 6ff.). Nach Flavius Joſephus nannte man es auch „Lichterfeſt“, „weil uns wider Erwarten eine ſolche Freude aufleuchtete“ (Altertümer XII, 7, 7). Nach dem Talmud ſollte jeder Jude während der acht Feſttage von Sonnenuntergang an „bis der Fuß des Menſchen von der Straße verſchwunden iſt“, ein Licht vor die Haustüre oder vor das Fenſter ſtellen. Und zwar ſtellten manche am erſten Tag eines hin und jeden Tag eines mehr bis zum achten Tag, andere machten es umgekehrt. Es war alſo ein richtiges Freudenfeſt, deſſen Begehung aber nicht an Jeruſalem oder den Tempel gebunden war; ſondern jeder konnte es zu Hauſe feiern. Wenn es alſo im Texte heißt: „Darauf fand das Tempelweihfeſt ſtatt in Jeruſalem“, ſo hätte dieſe letztere Angabe gar keinen einleuchtenden Sinn, wenn nicht damit geſagt ſein ſollte, daß Jeſus in der Zwiſchenzeit nicht mehr in Jeruſalem geweilt hatte, aber zu dieſem Feſt wieder dahin zurückgekehrt war. Zwar könnte einen das (textkritiſch nicht einwandfreie) griechiſche tóte (eigentlich = „damals“) ſtutzig machen, als ob damit geſagt ſein ſolle, das in den Verſen 22ff. Enthaltene ſei in denſelben Tagen vorgefallen wie das vorher Erzählte. Und die Anknüpfung Jeſu an die Hirtengleichniſſe (Vers 26ff.) ſcheint ja auch durchaus die gleiche Auffaſſung zu beſtätigen. Allein tóte hat im Neuen Teſtament ſehr oft in unklaſſiſcher Weiſe den Sinn von „darauf“. Und Jeſus konnte ſehr wohl, wenn die Rede von den Hirtengleichniſſen ſeine letzte Rede in Jeruſalem geweſen war, bei einem neuen Beſuch in der Hauptſtadt wieder daran anknüpfen. Umgekehrt jedoch wäre es kaum erklärlich, daß der Evangeliſt, falls Jeſus während der faſt zwei Monate langen Zwiſchenzeit ſeine Tätigkeit in Jeruſalem fortgeſetzt hätte, mit keinem Wort etwas davon berichtet hätte. Alſo hatte ſich Jeſus ohne Zweifel nach den in den Kapiteln 7–10, 21 berichteten Vorgängen, die, wie in der Erklärung gezeigt worden war, zeitlich nahe zuſammenhängen, von der Hauptſtadt zurückgezogen. Wohin? Auf dieſe Frage gibt Vers 40 Antwort. Denn die dortige Angabe, Jeſus habe ſich „wieder über den Jordan hinüber begeben an den Ort, wo Johannes im Anfang getauft hatte“, kann ſich unmöglich auf den kurzen Aufenthalt Jeſu beim Täufer vor nahezu drei Jahren (1, 35ff.) beziehen, zumal der griechiſche Ausdruck ſonſt immer ein Zurückkehren an einen Ort bezeichnet, von dem man gerade hergekommen iſt.

Jesus hatte also die letzten zwei Monate in Peräa zugebracht, und was er dort getan hat, darüber gibt wohl teilweise der Reisebericht des heiligen Lukas Auskunft (Luk. 11, 1 ff.).

Weil es also Winter war, nahm Jesus vor dem schlechten Wetter Zuflucht
23 in der Halle Salomos, jener gewaltigen Säulenhalle an der Ostseite des äußeren Vorhofes, von deren Zinnen aus es jäh 200 Meter hinabging in das Kidrontal (vgl. Band XI 2, S. 8 ff.). Dort wandelte er mit seinen Jüngern, deren Anwesenheit zwar nicht erwähnt, aber selbstverständlich ist, nach Art der peripatetischen Philosophen auf und ab. Raum genug bot die Halle, war sie doch nach Josephus 400 Ellen = 200 Meter lang (Altertümer
24 XX, 9, 7). Alsbald umringten ihn die Juden, die während der zwei Monate seiner Abwesenheit untereinander wohl manchen Disput über ihn gehabt hatten, und drangen auf ihn ein mit der Frage: „Wie lange noch lässest du uns in der Ungewißheit? Wenn du der Messias bist, dann sag es uns offen heraus." Es ist wahr, mit direkten Worten hatte sich Jesus bisher nur vor seinen Aposteln und ganz vereinzelten Menschen, wie der samaritischen Frau am Jakobsbrunnen und dem Blindgeborenen, als den Messias bekannt. Und seinen Aposteln hatte er sogar ausdrücklich verboten, es irgend jemand zu sagen (Matth. 16, 20). Andrerseits hatte er, und zwar gerade in den Tagen während des Laubhüttenfestes und nach demselben, doch so deutlich seine messianische Sendung und sein göttliches Wesen umschrieben, daß die jetzt gestellte Frage der Juden höchst überflüssig war. Tatsächlich verrät ihre Frage auch mehr ihre Heuchelei und Bosheit als ihr Interesse. Denn mit den Aussagen, die er bis jetzt über sich gemacht hat, konnten sie bei der römischen Behörde nichts anfangen. Der heidnische Richter, vor den sie derartige Anklagen brächten, würde sich um solche religiöse Streitigkeiten nichts kümmern. Wenn aber Jesus einmal klar und unumwunden erklärte: „Ich bin der Messias", dann könnte man dieser Erklärung sofort einen politischen Sinn geben, und die Anklage auf Hochverrat und revolutionäre Umtriebe wäre leicht. Jesus
25 gibt ihnen deshalb die ganz entsprechende Antwort: „Ich habe es euch schon gesagt, aber ihr glaubt nicht", und verweist sie nochmals auf seine Werke, die ja nicht durch menschliche Kraft, sondern „im Namen", d. h. im Auftrag und in der Macht „des Vaters" gewirkt sind, somit deutlich genug bezeugen, welchen Wesens der sein muß, der sie gewirkt hat.

Da die Frager offenbar dieselben waren, denen Jesus vor zwei Monaten die Hirtengleichnisse vorgetragen hatte, so greift er auf diese Gleichnisse zurück:
26 „Ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört." Der heilige Augustinus und ihm folgend der heilige Thomas von Aquin und einige Bibelausleger fassen diese Worte im Sinne der Prädestinationslehre auf: Ihr seid nicht von Gott auserwählt. Aber daran hat Jesus sicherlich ebensowenig gedacht wie in 6, 37 ff., wo er von denen spricht, „die ihm der Vater gegeben hat". Sie gehören vielmehr aus eigener Schuld nicht zu seinen Schafen, weil sie „nicht die Wahrheit tun" (vgl. zu 6, 37 und 3, 21), weil ihnen infolge ihres

Stolzes der aufrichtige Drang nach der Wahrheit, sowohl der Wahrheit an sich, als auch der Wahrheit über ihren eigenen sittlichen Zustand fehlt. Mit anderen Worten: sie gehören nicht zu den „Armen im Geiste", die im Bewußtsein ihrer eigenen Unzulänglichkeit dem Vater ihre Hand reichen, damit er sie „zum Sohne ziehe" (vgl. 6, 44). Wie Jesu Worte in der eucharistischen Rede (6, 37), so sprechen also auch diese nicht eine in Gottes Prädestinationsbeschluß begründete unabänderliche Tatsache aus, sondern enthalten vielmehr die Mahnung an die Angeredeten, sich doch auch in die Herde seiner Schafe
27 einzureihen. Und diese Mahnung wird noch verstärkt durch die folgende Schilderung des zwischen ihm, dem guten Hirten, und seinen Schafen bestehenden
28 Verhältnisses, und ganz besonders durch den Hinweis auf den Besitz des ewigen Lebens, den Jesus den Seinigen als ein unzerstörbares Gut verleiht. Natürlich will Jesus mit den letzten Worten: „Und sie können in Ewigkeit nicht verloren gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen", nicht behaupten, daß ein Mensch, der Christus gefunden hat, nicht aus eigener Schuld sich wieder von ihm entfernen und auf diese Weise verloren gehen könne (vgl. das Beispiel des Judas). Aber das ist eben auch nur möglich aus *eigener* Schuld und Bosheit. *Die* Zusicherung hat jedes seiner Schäflein: *ohne* und gegen seinen eigenen freien Willen vermag keine Macht auf Erden und unter der Erde es von Christus loszureißen, und wenn die ganze Hölle sich dazu in Bewegung setzte (vgl. Röm. 8, 35 ff.).

„Niemand wird sie meiner Hand entreißen." Das muß freilich den Juden als eine starke Behauptung erscheinen im Munde eines Mannes, der doch bloß in Menschengestalt vor ihnen steht. Darum beweist Jesus die unumstoßbare Richtigkeit dieser Behauptung in den zwei folgenden Versen.

Nun besteht leider in Vers 29 eine große Unstimmigkeit in der Textüberlieferung, wenn dieselbe auch schließlich und letztlich für den eigentlichen Sinn nicht von Bedeutung ist. Auf der einen Seite haben wir die Lesart der Vulgata und der älteren lateinischen Übersetzungen, die begreiflicherweise auch
29 von allen lateinischen Kirchenvätern übernommen wurde: „Der Vater, was er mir gegeben hat, ist größer als alles." Diese Lesart findet sich genau so nur in dem griechischen Codex Vaticanus und außerdem noch in vier griechischen Handschriften, wo aber merkwürdigerweise trotz des neutralen Pronomens „was" das „größer" im Maskulinum steht, was allerdings auch Schreibfehler sein könnte. Sämtliche andere griechische Handschriften, desgleichen die syrischen und ägyptischen Übersetzungen und entsprechend auch die griechischen Väter haben die Lesart: „Der Vater, der mir (sie) gegeben hat, ist größer als alle (oder alles)." Auch von den neueren Textausgaben und Kommentaren bevorzugen viele die erste Lesart nach dem Grundsatz: Die schwierigere Lesart hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich, da es eher zu begreifen ist, daß man eine schwierige Stelle für das Verständnis leichter machte als umgekehrt. Allein man darf diesen Grundsatz auch nicht mechanisch anwenden. Und gerade an dieser Stelle ist es sehr wohl zu begreifen, daß in

Erinnerung an Stellen wie 6, 37 39; 17, 9 11 12 aus dem Subjekt des Relativsatzes „welcher" ein Objekt „welches" gemacht wurde, zumal kein Objekt darin angegeben ist. Es ist auch recht schwierig — abgesehen von der auffälligen Voranstellung des Subjektes „der Vater" —, bei der ersten Lesart zu bestimmen, was eigentlich als Objekt gemeint ist: „was er mir gegeben hat", und wie das Ganze zusammenstimmen soll. Manche alte Ausleger verstehen unter dem, was der Vater dem Sohne gegeben hat, seine durch die ewige Zeugung mitgeteilte göttliche Natur und Macht. Diese Auslegung hat sich auch das IV. Laterankonzil (1215) angeeignet in seiner Definition des Dogmas, daß der Vater dem Sohne durch Zeugung seine Wesenheit mitgeteilt hat. Bei einer solchen Konzilsdefinition muß man jedoch wohl unterscheiden zwischen dem Satz, der unmittelbar definiert werden soll, und der dazu angegebenen Begründung. Nur auf den Lehrsatz selbst erstreckt sich die Unfehlbarkeit, keineswegs auf die Auslegung der als Begründung benützten Schriftstelle. Also folgt aus jener Konzilsdefinition nichts über den Sinn unserer Stelle. Sie kann aber auch kaum diesen Sinn haben. Denn erstens hätte sich Christus in diesem Falle sehr undeutlich ausgedrückt, wo es ihm doch gerade darauf ankam, den ungläubigen Juden recht deutlich zu machen, daß keine Gewalt groß genug sei, ihm seine Schäflein aus der Hand zu reißen. Und zweitens wüßte man unter der Voraussetzung dieses Sinnes nicht, was dann der Schluß des Verses noch will: „Und niemand kann der Hand meines Vaters entreißen." Denn es wäre doch im Vorhergehenden schon alles gesagt, und dieses angeführte Sätzchen würde als Begründung dazu gar nicht passen. Andere verstehen unter dem, was der Vater ihm gegeben hat, die Herde bzw. die Schafe, was ohne Zweifel sowohl dem Zusammenhang, als auch den oben zitierten Stellen (6, 37 39) am meisten entspräche. Dann ergäbe sich der Sinn: Die Seinigen besitzen eben dadurch, daß der Vater selbst sie ihm gegeben hat, eine solche Würde und einen so hohen Wert, daß sie alles andere überragen, bzw. sie tragen in sich eine Kraft, die sie stärker macht als alle ihre äußeren Feinde. So schön und richtig dieser Gedanke an sich ist, will doch das darauffolgende: „Niemand kann der Hand des Vaters entreißen", nicht recht dazu passen. Denn der Hand des Vaters kann man überhaupt nichts entreißen, ob es nun von großem oder geringem Wert ist. Und wenn sie selber in sich die Kraft besitzen, über alle Feinde zu triumphieren, dann ist ja damit wiederum die Hauptsache schon gesagt, und es bedarf der letzteren Bemerkung nicht mehr. Wieder andere verstehen unter dem, was der Vater gegeben hat, das vorher genannte ewige Leben, das Jesus seinen Schafen verleiht, also die heiligmachende Gnade. Jesus wolle also ein Doppeltes sagen: 1. Das Leben, das er den Seinigen schenke, sei ihm selbst vom Vater geschenkt worden zu dem Zwecke, es an die Seinigen weiterzugeben, und 2. dieses Leben sei, insofern es der betreffende Mensch nicht selber wegwerfe, etwas an sich Unverlierbares. Aber auch diese Auslegung leidet an derselben Schwierigkeit wie die vorhergehende und ist zudem ziemlich kompliziert.

Ganz klar und einfach wird der Sinn, wenn wir der gewöhnlichen griechischen Lesart folgen. Allerdings werfen deren Gegner ihr gerade diese große Klarheit und Einfachheit vor, die sie verdächtig mache. Außerdem enthalte die Behauptung: „Der Vater ist größer als alle anderen", eine so allgemeine Wahrheit, daß ihr niemand widerspreche. Solch eine „Binsenwahrheit" könne Jesus aber kaum verkündigt haben. Nun ist es aber an sich doch gerade kein Fehler, wenn jemand, besonders wenn er die Absicht hat, eine von ihm aufgestellte und von den Gegnern bezweifelte Behauptung schlagend zu beweisen, diesen Beweis in einer möglichst klaren und einleuchtenden Form darlegt. Und auch die Verwendung einer „Binsenwahrheit" steht dem gar nicht im Wege, besonders wenn der Beweis gerade durch diese allgemeine, von keinem Menschen widersprochene Wahrheit eine besondere Schlagkraft erhält. Das aber ist hier der Fall. Die Juden können Jesus entgegenhalten: „Wie kannst du behaupten, niemand könne deiner Hand etwas entreißen? Du hast doch auch nur Menschenhände!" Darauf antwortet Jesus: „Der Vater, der (sie) — das Objekt ist als selbstverständlich ausgelassen, da der Nachdruck auf der übrigen Aussage liegt — mir gegeben hat, ist größer als alle anderen." Dieser Satz, in dem zugleich auch ausgesprochen ist, daß Jesu Schafe auch des Vaters Eigentum sind, ist, wie gesagt, unbestreitbar. Ebenso unbestreitbar ist, daß niemand irgend etwas der Hand des Vaters zu entreißen vermag. Nun aber — jetzt folgt der Untersatz des Syllogismus — sind der Vater und ich eins." Die Folgerung spricht Jesus nicht mehr aus, da er sie bereits zu Anfang ausgesprochen hat: Also vermag auch meinen Händen niemand etwas zu entreißen, da des Vaters Macht und meine Macht die gleiche ist.

Damit ist auch schon der Sinn des in den Kämpfen mit den Arianern heiß
30 umstrittenen Satzes klargelegt: „Der Vater und ich sind eins." Gewiß machen auch Neuere mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser Ausdruck an sich noch nicht die Wesenseinheit zu bezeichnen braucht, sondern irgend eine mehr oder minder enge Gesinnungsgemeinschaft ausdrücken kann (vgl. 17, 21 ff.; 1 Kor. 3, 8 u. a.). Aber die ganze Kraft der Beweisführung Jesu würde zerstört, wollte man hier nur eine moralische Gemeinschaft gelten lassen. Auch wenn der Wille Jesu mit dem seines Vaters völlig übereinstimmt, so ist damit immer noch keineswegs erklärt, warum es ebenso unmöglich ist, seinen Händen etwas zu entreißen wie denen des Vaters. (Vgl. die Gleichheit der entsprechenden Ausdrücke Vers 28 und 29.) Die alten Erklärer waren unter sich darüber uneins, ob Jesus in erster Linie von der Einheit der Natur oder von der Einheit der Macht spreche. An sich ist das ein rein formaler Streit. Offenbar aber meint Jesus die Einheit der Natur, aus der die der Macht sich von selber ergibt. Diese Auffassung entspricht ja auch ganz den bisherigen diesbezüglichen Aussagen Jesu oder des Evangelisten (vgl. 5, 17 ff.; 1, 1), und in der sich anschließenden Rede Jesu wird sie vorausgesetzt.

Auch seine Zuhörer haben ihn so verstanden. Seine Antwort, in der sie
31 eine unerhörte Gotteslästerung erblicken, versetzt sie in helle Wut, und sie

wollen ihn abermals steinigen (vgl. 8, 59). Die Hitzigsten von ihnen laufen schon davon, um Steine herbeizuschleppen. Denn in der Halle lagen natürlich keine solche vorrätig wie das letzte Mal (8, 59), wo Jesus im Vorhof im Freien gesprochen hatte. Inzwischen stellt Jesus seinen Gegnern die Frage:
32 „Viele gute Werke habe ich euch vom Vater sehen lassen." Er hatte also auch noch andere Wunder in Jerusalem getan als die beiden vom Evangelisten ausführlich erzählten (Kapitel 5 und 9; vgl. 2, 23; 3, 2). „Vom Vater her" heißt es genau. Es sind die Werke des Vaters selbst, die er ausführt (Vers 37), da ja Vater und Sohn eins sind. „Welches dieser Werke ist es, um dessentwillen ihr mich steinigen wollt?" Das ist eine spitze Frage. Und die Juden sind wohl recht in Verlegenheit, was sie darauf sagen sollen. Aber die
33 Unentwegten unter ihnen antworten: „Nicht wegen eines guten Werkes wollen wir dich steinigen, sondern wegen Gotteslästerung und weil du, obwohl doch auch nur ein Mensch, dich zum Gott machst." Diesmal sind die Feinde offenbar viel rabiater als am Laubhüttenfest und durchaus gewillt, ihre Drohung auch auszuführen. Es gilt daher, sie zunächst einmal zu beruhigen, soweit das möglich ist. Die Art allerdings, wie Jesus das tut, könnte bei einem Leser, der sich nicht in die Verhältnisse hineinzudenken vermag, ein gewisses Kopfschütteln verursachen. Sieht es doch auf den ersten Blick danach aus, als ob Jesus durch die von ihm angerufene Schriftstelle und die daraus gezogene Folgerung seine eben aufgestellte Behauptung: „Ich und der Vater sind eins", nicht nur abschwäche, sondern geradezu widerrufe und für sich nicht mehr beanspruche, als, wie die früheren Richter und Führer des Volkes, wenn auch mit größerem Rechte, so doch nur in sehr uneigentlichem Sinne „Gott" genannt zu werden. Das ist natürlich ganz ausgeschlossen. Stünde es doch im Widerspruch nicht nur mit allem, was er bisher von sich gesagt hat, sondern erst recht mit den direkt von ihm daran angeschlossenen Erklärungen. Um also seine Rede zu verstehen, muß man sich die ganze Situation klar machen. Die Juden sind aufs tiefste empört über diese vermeintliche Gotteslästerung, viel mehr noch als sie es das letzte Mal waren, wo er nur behauptet hatte, er sei schon vor Abraham gewesen. Die Lage ist also sehr kritisch für Jesus. Er hätte ja durch ein Wunder sich aus derselben retten können. Aber das will er nicht. Und daß Johannes auf ein solches verzichtet, ist ein Beweis für die Echtheit seiner Erzählung. Es kommt also für Jesus alles darauf an, den Juden zu zeigen, daß in seiner vorigen Rede keine Gotteslästerung lag. Zu diesem Zwecke hätte er ihnen nun freilich näher auseinandersetzen können, daß er wirklich der Sohn Gottes ist und deshalb mit Recht die Einheit seines Wesens mit dem Wesen des Vaters behauptet. Aber solch eine Auseinandersetzung zu verstehen, wären die Juden völlig außerstande gewesen. Nicht nur deshalb, weil die Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit überhaupt nicht leicht zu fassen ist, am wenigsten für Leute, die sich in einem aufs höchste erregten Gemütszustand befinden, sondern weil die Juden noch zu sehr in ihrer ganz starren Auffassung des Monotheismus drinstaken. Darum bedeutete es

für sie auf alle Fälle ein todeswürdiges Verbrechen, wenn ein Mensch es nur irgendwie wagte, sich mit Gott zu vergleichen und gar den Namen Gottes für sich in Anspruch zu nehmen. Jesus stellt sich deshalb zunächst auf ihren Standpunkt und sucht ihnen klar zu machen, daß nach dem für sie maßgebenden Gesetz
34 — „in eurem Gesetz" — eine formale Gotteslästerung gar nicht vorliegen könne, da ja im selben Gesetz einfache, ja sogar ungerechte Menschen „Götter" genannt werden lediglich wegen des höheren Amtes, zu dem Gott sie berufen hatte. Also könne man auch ihm, wenn er sich von Gott mit einer besonderen Aufgabe betraut fühle, nicht den Vorwurf der Gotteslästerung machen für eine ähnliche Bezeichnung. Es ist also eine sogenannte argumentatio ad hominem, die Jesus zunächst gebraucht. Freilich zieht er die Schlußfolgerung daraus in einer Weise, daß jeder, der fähig und bereit ist, zu denken, zu der Erkenntnis kommen muß: Ihm gehört der göttliche Name nicht nur wie jenen Richtern und Führern des Volkes Israel in einem übertragenen bildlichen Sinne, sondern in seiner wahren, vollen Bedeutung.

Die Schriftstelle, auf die Jesus sich beruft, findet sich im 82. Psalm. Allerdings gehört das Buch der Psalmen nicht zum „Gesetz" des Moses. Aber da ja die ganze Heilige Schrift des Alten Testamentes für die Juden maßgebend ist, werden auch dessen übrige Bücher bisweilen unter diesem Titel angeführt. Dies geschieht nicht nur im Neuen Testament (vgl. 12, 34; 15, 25; 1 Kor. 14, 21 u. a.), sondern auch im Talmud. In diesem 82. Psalm nun wird das Gericht Gottes über die pflichtvergessenen Gewalthaber des Volkes geschildert: „Gott steht da in der Gottesversammlung, hält inmitten der Götter Gericht." Nachdem Gott der Herr diesen vom Psalmisten soeben wegen ihrer außerordentlichen Machtstellung „Götter" genannten Herren das von ihnen verübte Unrecht vorgehalten hat, kündigt er ihnen mit folgenden Worten die Strafe dafür an: „Wohl habe ich selbst gesagt, ihr seiet Götter und Söhne des Höchsten allesamt. Dennoch sollt ihr gleich den Menschen sterben und
35 fallen wie irgend einer der Fürsten." Wenn also — so ist die Schlußfolgerung Jesu — selbst solche ungerechte Menschen, weil „das Wort Gottes an sie ergangen war", d. h. weil sie von Gott selbst zu einem höheren Amte berufen gewesen sind, von der Heiligen Schrift und von Gott dem Herrn als „Götter" bezeichnet worden sind, und wenn doch „die Heilige Schrift ihre Geltung nicht
36 verlieren kann", dann ist es auch meinerseits keine Gotteslästerung, wenn ich mich auf Grund meiner noch viel höheren Berufung „Sohn Gottes" nenne.

Das ist es, was Christus dem Wortlaut nach dem wütenden Volkshaufen entgegenhält. Und es hat offenbar Eindruck gemacht. Denn sie hören ihn zunächst ruhig weiter an. Und auch nachher, wo seine Erklärungen neue Erregung hervorrufen, ist diese Erregung doch nicht mehr so heftig, so daß er sich ähnlich wie 8, 59 ihren Händen zu entziehen vermag. Freilich, die Worte, mit denen er von seiner höheren Berufung spricht, sind doch so gewählt, daß sie jeden seiner Zuhörer — wie auch jeden späteren Leser — auffordern, über deren tieferen Sinn nachzudenken. „Den der Vater geheiligt und in die Welt

gesandt hat." Wenn der Vater „ihn in die Welt gesandt hat", dann hat er doch offenbar schon ein vorweltliches Dasein gehabt, also ein Dasein nicht menschlicher Art. Und da er dieses Dasein beim „Vater", seinem Vater schlechthin gehabt hat, so war es also ein Sohnesdasein und ein göttliches Dasein. Bevor der Vater ihn in die Welt gesandt hat oder wenigstens gleichzeitig, als er ihn sandte, hat er ihn zu eben diesem Zwecke „geheiligt". Heiligen heißt im Alten Testament ursprünglich so viel als „weihen", eine Sache oder eine Person zum besonderen Dienste Gottes bestimmen. (Siehe über die volle Begriffsentwicklung des Wortes zu 17, 17 S. 400.) Wenn der Vater ihn, also diesen vor den Juden stehenden Menschen Jesus, geheiligt hat zum Zwecke seiner Sendung in die Welt, so kann das nur dadurch geschehen sein, daß ebendieselbe Menschheit Jesu auf irgend eine Weise mit der vorweltlichen Person des „Sohnes Gottes" vereinigt worden ist. Das geschah aber durch die unio hypostatica, dadurch, daß die menschliche Natur Jesu in die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit aufgenommen bzw. von dieser angenommen wurde. Dann aber ist Jesus, d. h. dieser vor den Juden stehende Mensch Jesus, wirklich Sohn Gottes und Gott selbst.

Das haben die jüdischen Zuhörer Jesu natürlich nicht verstanden. Aber so viel konnten und sollten sie verstehen, daß der, der mit ihnen sprach, in einer wesentlich anderen und höheren Weise als jene „Götter" genannten Machthaber des Alten Testamentes auf den göttlichen Namen Anspruch hat, nämlich als „Sohn Gottes". Daraus folgt freilich, daß er auch vorhin im Recht war mit seiner von ihnen mit solcher Empörung aufgenommenen Behauptung: „Ich und der Vater sind eins." Trotzdem wiederholt Jesus diese Behauptung nicht mit ausdrücklichen Worten. Sie würde doch wieder dieselbe Empörung auslösen bei den Juden, die in ihrer starren monotheistischen Auffassung keinen Unterschied zu machen vermögen zwischen den Begriffen „göttliches Wesen" oder Natur und „göttliche Person". Aber sie sollen, soweit sie es vermögen und den guten Willen dazu besitzen, durch eigenes Nachdenken wenigstens zu der Ahnung kommen, daß doch irgendwie eine Einheit, und zwar nicht nur eine moralische, sondern wesenhafte Einheit zwischen ihm und Gott-Vater be-
37 stehen müsse. Deshalb verweist er sie auf seine Werke: „Wenn ich nicht die
38 Werke meines Vaters tue, dann braucht ihr mir nicht zu glauben. Wenn ich sie aber tue, dann glaubet wenigstens, auch wenn ihr mir nicht glauben wollt, den Werken." Er tut die Werke seines Vaters. Daß es tatsächlich die Werke seines Vaters, d. h. Werke der göttlichen Allmacht sind, muß ja jedem von vornherein einleuchten. Aber auch, daß er diese Werke des Vaters tut, aus eigener, selbständiger, souveräner Macht, springt ebenso in die Augen. Das sieht man nicht nur aus der großen Zahl seiner Wunder, sondern noch viel deutlicher aus der Art und Weise, wie er dieselben vollbringt. Ganz anders als Moses und die Propheten. Auch die wirkten ja gelegentlich Wunder. Aber stets nur auf ausdrückliches Geheiß Gottes oder unter wiederholtem Beten darum und mit mühevoller Anstrengung (vgl. z. B. 1 Kön. 17, 17 ff.; 2 Kön.

4, 33 ff.). Er aber gebietet mit Leichtigkeit wie ein absoluter Herrscher über die gesamte Schöpfung, über Krankheiten und Dämonen, ja selbst über den Tod. Wenn er aber so offensichtlich mit derselben Allmacht wirkt wie sein Vater, dann gehört ihm diese Allmacht in der gleichen Weise wie dem Vater. Dann besitzt er aber auch dasselbe göttliche Wesen wie dieser: Dann hat er also recht mit der Behauptung: „Ich und der Vater sind eins."

Das ist nun freilich nicht nur für die Juden, sondern überhaupt schwer zu begreifen, wie zwei verschiedene Personen eins sein können, nicht nur moralisch, d. h. der Gesinnung nach eins, sondern auch dem Wesen nach. Gewiß, mehrere Individuen können an ein und derselben abstrakten Wesenheit teilhaben. So besitzen sämtliche konkrete Menschen dieselbe abstrakte Natur Mensch. Aber jeder von ihnen besitzt seine eigene konkrete physische Menschennatur unteilbar für sich allein. Zwei davon sind nicht ein Mensch oder der Mensch, sondern zwei Menschen. Wie können also Gott-Vater und Gott-Sohn, zwei verschiedene göttliche Personen, der eine Gott sein und nicht zwei Götter? Ja, wenn sie in sich und unabhängig voneinander absolute Persönlichkeiten wären, mit anderen Worten, wenn der Vater Person wäre, auch ohne Vater zu sein, so wie ein Mensch Person ist, bevor er Vater wird oder auch wenn er es nie wird, dann wäre das unmöglich. Aber in der allerheiligsten Dreieinigkeit ist der Vater nur dadurch Person, daß er Vater ist, und der Sohn ist nur dadurch Person, daß er Sohn ist. Denn das eine unendliche göttliche Wesen erkennt sich selbst seit Ewigkeit in einem unendlichen Erkenntnisakt. Da dieser Erkenntnisakt von unendlicher Fruchtbarkeit ist, wird sowohl der Erkennende, als auch der Erkannte bzw. durch die Erkenntnis Gezeugte zur Person. Es ist aber nur ein Wesen, das durch einen Wesensakt sich selbst erkennt. Darum sind Vater und Sohn nur ein Gott. Der Ausgangspunkt der Erkenntnis jedoch und deren Endpunkt sind unter sich verschieden, also verschiedene Personen. Wie ich aber nur durch einen wirklichen Erkenntnisakt zum Erkennenden werde, so wird auch der Vater nur dadurch zum Vater und somit zur Person, daß er den Sohn zeugt. Man darf sich also nicht vorstellen, als ob der Vater sozusagen zuerst für sich als Person dagewesen wäre und dann den Sohn gezeugt habe. Sondern durch den ewigen Selbsterkenntnisakt des ewigen göttlichen Wesens wird zugleich der Erkennende als Vater und der Erkannte als Sohn gesetzt. Diesen Erkenntnisakt aber nennt man mit Recht einen geistigen Zeugungsakt, weil der Sohn das vollkommene lebendige Abbild des Vaters ist. So sind es also allein die innergöttlichen Beziehungen, die den Vater und Sohn (und natürlich auch den Heiligen Geist) zu Personen machen, oder genauer gesagt: Diese Beziehungen selber sind die göttlichen Personen. Das alles geht freilich über jede menschliche, ja überhaupt geschöpfliche Fassungskraft hinaus. Weil kein Geschöpf imstande ist, das unendliche Wesen zu begreifen, das in der Überfülle seines Seins in drei Personen zugleich subsistieren kann. Denn jedes endliche Wesen, und sei es auch noch so geistig und vollkommen wie das eines Engels, vermag

wegen seiner endlichen Beschränktheit nur in einer Form zu subsistieren, so daß bei ihm Wesen und Person stets sachlich zusammenfallen.

In diese Tiefe der allerheiligsten Dreieinigkeit, die erst später von den Kirchenvätern und den großen Theologen des Mittelalters, soweit es für unseren Menschenverstand möglich ist, aufgedeckt worden ist, vermochten Jesu Zuhörer natürlich nicht hinabzudringen. Aber so viel mußten sie, falls sie über das, was er über seine Werke gesagt hatte, nachdachten, erkennen, daß er wirklich, obwohl vom Vater verschieden, doch irgendwie mit ihm eins sein müsse im Wesen. Wie das zu denken ist, sagt Jesus im letzten trinitarischen Lehrsatz, den er hier ausspricht: „Damit ihr erkennet und einsehet, daß der Vater in mir ist und ich in ihm." Denn da die göttlichen Personen ja nicht kraft einer jeder einzelnen eigenen besonderen göttlichen Natur, sondern nur kraft der inneren Wesensbeziehungen der einen und einzigen unendlichen lebensvollen göttlichen Natur Personen sind, so sind sie zwar wirklich untereinander verschiedene, aber nicht voneinander getrennte Personen. Weil vielmehr ihre Einheit nicht etwa bloß eine solche der Gesinnung und der Liebe, sondern eine solche des Wesens und der Substanz ist, so leben sie trotz aller Verschiedenheit als Personen doch in einem innigen Verschlungensein, so daß jede göttliche Tat der einen zugleich eine Tat der anderen ist. Die griechischen Kirchenväter, die ihr Augenmerk mehr auf die Lebendigkeit dieses innergöttlichen Vorganges richteten, nannten das die Perichóresis, d. h. das Ineinander- und Durcheinandergehen und -walten der göttlichen Personen. Die Lateiner sprechen mit Rücksicht auf die ewige Zuständlichkeit von der circuminsessio, dem Ineinander- und Durcheinandersein und -ruhen.

So hat Jesus hier die ganze Christologie und Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit in wenige Worte zusammengefaßt, die für die späteren Theologen eine Fundgrube bildeten für ihre gelehrten Spekulationen und andrerseits seinen nächsten Zuhörern so viel davon sagten, als ihrer Fassungskraft entsprach.

Aber wie nicht anders zu erwarten, treffen seine majestätischen Auseinandersetzungen bei diesen nur auf ein ungläubiges Herz. Immerhin haben sie ihre
39 Absicht, ihn zu steinigen, wenigstens aufgegeben. Und ihrem Versuche, ihn
40 festzunehmen, entzieht sich Jesus wie auch sonst. Abermals begibt er sich über den Jordan zurück. (Über den Ort siehe zu 1, 28.) Offenbar war dort, wo Johannes der Täufer lange verweilt hatte, die Erinnerung an diesen noch sehr
41 lebhaft. Daher finden jetzt viele das, was der Täufer über Jesus gesagt hatte,
42 bestätigt und bekehren sich zum Glauben.

Diese Perikope bietet nicht nur dem Theologen den reichsten Inhalt; auch die betrachtende Seele kann daraus schöpfen. Besonders aus den Worten Jesu in Vers 27 ff.: „Niemand vermag sie meiner Hand zu entreißen." Keine Macht der Erde, auch nicht der Hölle, ist dazu imstande. Die Lebensstürme können dich in Abgründe schleudern. Die Menschen können dich verfolgen, um Hab und Gut, um Ehre und Gesundheit, ja selbst um das Leben bringen. Der Teufel kann dich im Bunde mit deinen Leidenschaften mit Versuchungen

quälen, daß dir die Luft am Leben entleidet wird. Aber niemand vermag dich aus Jesu Hand zu reißen. Nicht einmal deine eigenen Nerven. Und sollten sie dich sogar in unglücklichen Augenblicken da oder dort weit über die Schranken der Gebote Gottes fortgerissen haben: Wenn dein Wille nicht mit ganzer böswilliger Freiheit mitgegangen ist, und du nicht durch eigene Schuld dich so weit gebracht hast, daß deine Kraft schließlich versagen mußte, dann hat selbst jener unglückliche Fall dich noch nicht von Jesus getrennt. Denn nur du selber, d. h. deine innere Seele und dein freies Wollen kann dich von Jesus trennen, nicht deine Phantasie und nicht deine Gefühlswallungen und nicht deine wildgewordenen Nerven. Du mußt also nur dich immer wieder fest zusammennehmen, um allmählich über alles Herr zu werden, was zu dir gehört, im festen Vertrauen auf den, der dich in seiner Hand hält und dir fortwährend Leben schenkt, ewiges Leben, das schließlich und letztlich über alles triumphieren wird, was mit dem Tode zusammenhängt.

## *DIE AUFERWECKUNG DES LAZARUS UND DER TODESBESCHLUSS DES HOHEN RATES. Kap. 11 Vers 1—57.*

(1) Nun war da ein Kranker, Lazarus von Bethanien, aus dem Dorfe der Maria und ihrer Schwester Martha. (2) Maria aber war es, die den Herrn mit Balsam gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank. (3) Die Schwestern schickten ihm also Botschaft und ließen sagen: „Herr, der, den du lieb hast, ist krank." (4) Als Jesus das vernahm, sagte er: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Ehre Gottes willen, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde." (5) Jesus liebte aber Martha und ihre Schwester und den Lazarus. (6) Als er nun von seiner Krankheit vernommen hatte, da blieb er zwei Tage an dem Ort, wo er war. (7) Dann erst sagte er zu den Jüngern: „Wir wollen wieder nach Judäa gehen." (8) Die Jünger sagten zu ihm: „Meister, eben erst wollten dich die Juden steinigen, und du willst schon wieder dorthin gehen?" (9) Jesus antwortete: „Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer bei Tage umhergeht, stößt er sich nicht, weil er das Licht dieser Welt sieht. (10) Wenn aber einer bei Nacht umhergeht, stößt er sich, weil er da nichts mehr sehen kann." (11) So sagte er. Und darauf sprach er zu ihnen: „Unser Freund Lazarus ist eingeschlummert. Aber ich will hingehen, um ihn aufzuwecken." (12) Da sagten die Jünger zu ihm: „Herr, wenn er eingeschlummert ist, wird er gesund werden." (13) Jesus hatte aber von seinem Tode gesprochen. Sie jedoch meinten, er rede von dem Schlummer des Schlafes. (14) Da sagte ihnen Jesus denn gerade heraus: „Lazarus ist gestorben. (15) Und um euretwillen, damit ihr glaubet, bin ich froh, daß ich nicht dort war. Aber jetzt wollen wir zu ihm gehen." (16) Da sagte Thomas, genannt Zwilling, zu seinen Mitjüngern: „Also, gehen auch wir hin, um mit ihm zu sterben!"

(17) Bei seiner Ankunft fand ihn Jesus schon vier Tage begraben. (18) Bethanien lag aber nahe bei Jerusalem, etwa 15 Stadien. (19) Daher hatten sich viele Juden bei Martha und Maria eingefunden, um sie über ihren Bruder zu trösten. (20) Als nun Martha von der Ankunft Jesu hörte, ging sie ihm entgegen. Maria aber blieb im Hause sitzen. (21) Martha also sagte zu Jesus: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben. (22) Aber auch jetzt weiß ich, daß dir Gott alles gewähren wird, um was du ihn bittest." (23) Jesus sagte zu ihr: „Dein Bruder wird auferstehen." (24) Martha sagte zu ihm: „Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am Jüngsten Tage." (25) Jesus sprach zu ihr: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist. (26) Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben. Glaubst du das?" (27) Sie sagte zu ihm: „Ja, Herr, ich habe nämlich den festen Glauben, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll." (28) Nach diesen Worten ging sie und rief ihre Schwester Maria, indem sie leise zu ihr sagte: „Der Meister ist da und läßt dich rufen." (29) Sobald sie das gehört hatte, stand sie geschwind auf und machte sich auf den Weg zu ihm. (30) Jesus war nämlich noch nicht in das Dorf gekommen, sondern befand sich noch an der Stelle, wo Martha ihn getroffen hatte. (31) Als nun die Juden, die bei ihr im Hause waren und sie trösteten, Maria so geschwind aufstehen und hinausgehen sahen, gingen sie ihr nach in der Meinung, sie wolle sich an das Grab begeben, um dort zu weinen. (32) Sobald nun Maria dahin kam, wo Jesus weilte, und ihn sah, fiel sie ihm zu Füßen mit den Worten: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben." (33) Als Jesus nun sah, wie sie weinte und wie die sie begleitenden Juden weinten, ergrimmte er im Geiste und versetzte sich in Erregung (34) und sagte: „Wo habt ihr ihn beigesetzt?" Sie antworteten ihm: „Herr, komm und sieh." (35) Da weinte Jesus. (36) Hierauf sagten die Juden: „Seht, wie er ihn lieb gehabt hat." (37) Einige aber von ihnen sagten: „Hätte der, der die Augen des Blinden geöffnet hat, es nicht auch fertig bringen können, daß dieser nicht starb?"

(38) Jesus kam, abermals heftig innerlich bewegt, zum Grabe. Es bestand aus einer Höhle, und ein Stein lag darauf (oder: davor). (39) Jesus sagte: „Hebt den Stein weg." Da sagte Martha, die Schwester des Verstorbenen, zu ihm: „Herr, er riecht schon. Er ist schon vier Tage tot." (40) Jesus sagte zu ihr: „Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen wirst, wenn du Glauben hast?" (41) Nun hoben sie den Stein weg. Jesus aber erhob seine Augen zum Himmel und sprach: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. (42) Ich selber wußte ja, daß du mich jederzeit erhörst. Aber ich sage das wegen der um mich stehenden Leute, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast. (43) Und nach diesen Worten rief er mit lauter Stimme: „Lazarus, hierher! Heraus!" (44) Da kam

der Tote heraus, die Füße und Hände in Binden gewickelt, und sein Gesicht war mit einem Schweißtuch umbunden. Jesus sagte zu ihnen: „Bindet ihn los und lasset ihn gehen."

(45) Viele nun von den Juden, nämlich die, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan hatte, glaubten an ihn. (46) Einige aber von ihnen gingen zu den Pharisäern und erzählten ihnen, was Jesus getan hatte. (47) Da riefen die Hohenpriester und Pharisäer den Hohen Rat zusammen und sagten: „Was tun wir? Dieser Mensch wirkt ja Wunder auf Wunder. (48) Wenn wir ihn so weitermachen lassen, werden die Römer kommen und uns Land und Volk wegnehmen." (49) Einer aber von ihnen, Kajaphas, der in jenem Jahre Hoherpriester war, sagte zu ihnen: „Ihr wißt gar nichts (50) und überlegt nicht, daß es besser ist für euch, daß ein Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zu Grunde geht." (51) Das aber hat er nicht von sich aus gesagt. Sondern da er Hoherpriester war in jenem Jahre, hat er eine Prophezeiung ausgesprochen, nämlich daß Jesus sterben sollte für das Volk, (52) und nicht nur für das Volk allein, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes zu einer einzigen Gemeinschaft zusammenzuführen. (53) Seit jenem Tage also waren sie sich darüber schlüssig, ihn zu töten. (54) Jesus ging deshalb nicht mehr öffentlich unter den Juden umher, sondern begab sich von dort weg in die Landschaft in der Nähe der Wüste, in eine Stadt namens Ephraim. Dort blieb er mit seinen Jüngern. (55) Das Osterfest der Juden stand aber bevor, und viele zogen schon vor dem Osterfeste aus dem Lande nach Jerusalem hinauf, um sich zu heiligen. (56) Die suchten nun nach Jesus und sprachen zueinander, wenn sie im Tempel herumstanden: „Was meint ihr? Er wird wohl kaum zum Feste kommen?" (57) Die Hohenpriester und Pharisäer hatten nämlich Anordnungen erlassen, daß jeder, der seinen Aufenthaltsort wisse, es anzeigen müsse, damit man ihn festnehmen könne.

Es ist begreiflich, daß die Kritiker an der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus schweren Anstoß nehmen. Und es ist auch ganz interessant, manchmal freilich auch amüsant, wie sie sich die Entstehung dieser Geschichte denken. Der alte Rationalist Paulus hat die ganze Sache „natürlich" erklärt: Der gute Lazarus war irrtümlicherweise begraben worden. Er war nämlich gar nicht tot, sondern lag nur in tiefer Ohnmacht. Und Jesus hatte das ganz richtig herausgemerkt. Als man nun das Grab öffnete, drang begreiflicherweise auch frische Luft hinein. Und deren wohltätiger Einfluß wirkte belebend und erfrischend auf Lazarus. Jesus nahm das sofort an der Veränderung seiner Gesichtszüge wahr und rief also geschwind: „Lazarus, komm heraus!" Und da er ja sehr laut rief, wachte der gute Mann vollständig auf und war natürlich sehr froh darüber, sein Grab wieder verlassen zu können. Zu dieser einleuchtenden Erklärung wäre ja weiter nichts mehr zu bemerken. Da sie aber doch etwas zu einfach ist, so erfand Strauß die Mythenhypothese, und

Baur nahm seine Zuflucht zur allegorischen Erklärung, wonach die Evangelisten eine geistige Wahrheit unter dem Bilde eines erdichteten materiellen Vorgangs hätten veranschaulichen wollen. Der berühmte Renan, dessen „Leben Jesu" sich mehr durch seinen Stil und die geistreiche Form als durch Gedankentiefe auszeichnet, hatte zuerst eine Lösung gegeben, die die des Paulus noch übertrumpft: Lazarus sei schon wieder gesund gewesen, als Jesus nach Bethanien kam. Kein Wunder, daß seine beiden Schwestern sich nun ein wenig genierten, weil sie Jesus so ohne Grund alarmiert hatten. Das wollten sie wieder gutmachen, indem sie ihm Gelegenheit boten, doch noch ein Wunder zum besten zu geben, und zwar ein noch größeres, als so eine simple Krankenheilung gewesen wäre. Und da ihr Bruder Lazarus offenbar ein sehr gutmütiger Mann war, mit dem die herrschsüchtige Martha ziemlich alles anfangen konnte, ging er sofort auf den Vorschlag ein: Lazarus wurde also sorgfältig eingewickelt wie ein kleines Kind oder ein Toter, ein Schweißtuch wurde ihm um den Kopf gebunden, und dann wurde er in das Familiengrab gelegt. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß das Wunder dem Herrn gar keine Mühe machte. Denn Lazarus folgte natürlich bereitwillig dem Ruf, der ihn aus dieser immerhin außergewöhnlichen und ungemütlichen Lage befreite. Allerdings darf man nach Renan diese Komödie Jesus selber nicht so übelnehmen. Die Schuld lag mehr bei seinen Anhängern, die ihn immer weitergetrieben hatten, so daß er schließlich seine „ursprüngliche Klarheit" verlor und sich mehr treiben ließ in solchen Dingen, als selber handelte. Später sah Renan freilich die Unmöglichkeit einer derart plumpen Komödie ein. Deshalb modifizierte er seine Erklärung. Die Jünger zwar hätten ein recht schlagendes Wunder, so eine besonders auffällige Totenerweckung für notwendig gehalten gegenüber dem zunehmenden Unglauben der Juden. Jesus aber habe sich auf nichts eingelassen und mit Hinweis auf die Geschichte des armen Lazarus (Luk. 16, 19 ff.) erklärt: „Selbst wenn Lazarus von den Toten auferstünde, würden sie doch nicht glauben." Und wie es eben so geht bei Leuten, die eine reiche Phantasie, aber wenig zu tun und deshalb viel Zeit zum Schwätzen haben, so sei daraus die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus gemacht worden noch zu Lebzeiten Jesu. Und Jesus, der, wie gesagt, seine „ursprüngliche Klarheit" verloren hatte, habe zwar kaum selber daran geglaubt, aber doch die anderen reden lassen.

Im Gegensatz zu diesen älteren Kritikern haben die neueren so viel Geschmack und Taktgefühl, daß sie auf derartige Absurditäten verzichten. Man unterläßt es, eine eingehende Lösung der Frage zu geben und begnügt sich mit mehr allgemeinen Andeutungen, wobei dann allerdings die verschiedenen Gedanken der Vorgänger, wenn auch in gemäßigterer Weise, wieder zum Vorschein kommen. Besonderen Anklang hat bei manchen die Idee Loisys gefunden, der in der Geschichte des vierten Evangeliums, ähnlich wie in der Apokalypse, Visionen des heiligen Johannes entdeckt zu haben glaubt. Natürlich wäre es verkehrt, zu glauben, dieses Gemälde sei mühsam durch Reflexionen und An-

leihen aus der synoptischen Überlieferung zusammengestellt. Der Verfasser hat die Vorgänge wie ein Seher *geschaut*. Die Schöpferin war seine religiöse Kontemplation, die Dienerin und Gehilfin seine Phantasie und seine plastische Denkweise. Auf alle Fälle ist man sich darüber einig, daß die Erzählung, so wie sie vorliegt, nicht geschichtlich sei. „Sollen wir nach dem geschichtlichen Wert der Erzählung fragen? Der Leser des Evangeliums wird es als überflüssig empfinden." Sobald wir nämlich auf eine geschichtliche Wertung und Erklärung verzichten, „rückt der gewaltige Gedanke Vers 25, 26 in den Vordergrund und verklärt die Einzelheiten als Teile einer großartigen geschichtlichen Vision dieser Wahrheit". Der Leser wird allerdings trotzdem oder gerade deshalb nach dem geschichtlichen Werte fragen, auch wenn diese Frage dem kritischen Exegeten unangenehm ist. Denn „der gewaltige Gedanke Vers 25 und 26 sinkt denn doch zu einer lächerlichen Phrase herab, wenn Christus nicht Gott ist und wirklicher Herr über Leben und Tod und als solcher die Gewalt besitzt, auch Tote zu erwecken. Nicht die Verse 25 und 26 sind imstande, „die Einzelheiten zu verklären", sondern nur wenn diese Einzelheiten auf geschichtlicher Wahrheit beruhen, geben sie den Versen 25 und 26 ihren Inhalt und ihre Wucht.

Aber, sagt man, die Darstellung selber verrät deutlich, daß wir es hier unmöglich mit einer geschichtlichen Tatsache zu tun haben. Beweis dafür seien die vielen Ungereimtheiten, ja Unmöglichkeiten der Erzählung, wie z. B. die Behauptung der Martha, er rieche schon, verglichen mit Vers 44, woraus doch hervorgeht, daß er einbalsamiert war, also gar nicht in Verwesung übergehen konnte. Auch weist man darauf hin, daß gerade dieses Stück in gehäufter Weise die schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des vierten Evangelisten enthalte, besonders z. B. die von Johannes so beliebten Mißverständnisse (Vers 13, 24). Ganz besonders aber beruft man sich auf die „handgreiflichen psychologischen Unmöglichkeiten" der Geschichte: „Daß Jesus auf die Kunde von des Freundes Erkrankung nicht hineilt, daß er abwartet, bis er stirbt (Vers 6), daß er den Jammer der Schwestern für nichts achtet, nur die Offenbarung seiner Majestät im Auge hat (Vers 4, 15), daß er nur der Demonstration halber betet, das sind Züge, die wir in das Bild Jesu nicht einfügen können, die jedes zarte religiöse Empfinden verletzen, falls wir sie als geschichtlich ansehen müßten." Man sollte in diesem Falle freilich nicht mit derselben Feder der „religiösen Kontemplation" des Verfassers ein so begeistertes Loblied schreiben, wenn er „jedes zarte religiöse Empfinden so schwer verletzt". Nun, was den furchtbaren Widerspruch zwischen der Bemerkung der Martha und Vers 44 anbelangt, so beruht derselbe auf einem Irrtum. Nicht des Evangelisten, sondern der Kritiker. Die Juden haben nämlich die ägyptische Sitte der Einbalsamierung überhaupt nie gehabt. Sie haben wohl ihre Toten eingewickelt und gelegentlich auch wohlriechende Spezereien darauf gestreut (siehe S. 443 ff.). Die vermochten zwar den ersten Leichengeruch zu übertönen, die Verwesung konnten sie jedoch nicht aufhalten. Daß ferner der Sohn Gottes,

der eben im Begriff ist, solch einen erschütternden Beweis von der Majestät seines Wortes: „Ich bin die Auferstehung und das Leben", zu geben, in erster Linie diese Tat vor Augen hat, vermag wirklich keinem, der an den Gottmenschen glaubt, ein psychologisches Rätsel aufzugeben. Zudem spendet Jesus, dessen Tränen (Vers 35) ein so menschlich-schönes Zeugnis dafür ablegen, wie sehr ihm der Jammer der Schwestern zu Herzen geht, durch diese Gottestat gerade den Schwestern den größten Trost. Daß aber die Häufung der schriftstellerischen Eigenarten eines Verfassers einen Beweis abgebe für die Ungeschichtlichkeit seiner Erzählungen, ist allerdings ein neuer Gedanke. Denn bis jetzt hat wenigstens noch niemand, z. B. aus der ganz entgegengesetzten stilistischen Art eines Tacitus und Livius, den Schluß gezogen, daß mindestens einer von beiden Märchen erzähle. Daß übrigens die Leute und auch die Jünger Jesus sehr oft nicht verstanden haben, geht auch aus den Synoptikern zur Genüge hervor, ebenso, daß sie ihn bisweilen direkt mißverstanden haben (vgl. Matth. 16, 6 ff. = Mark. 8, 15 ff.). Zu verwundern ist das auch keineswegs bei der Art des Herrn, geistige, den Zuhörern oft recht fernliegende Gedanken in eine bildliche Sprache zu kleiden. Da nun der vierte Evangelist mit Vorliebe solche von den andern Evangelisten übergangene schwierige Reden Jesu überliefert hat, ist auch eine Häufung der Mißverständnisse gerade in den von ihm geschilderten Unterredungen sehr begreiflich. Auf alle angeblichen „Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten" der Erzählung einzugehen, hat keinen Zweck. Sie werden sowieso bei der Erklärung von selbst verschwinden. Im übrigen macht doch die ganze Erzählung auf den unvoreingenommenen Leser gerade den entgegengesetzten Eindruck: Die Zartheit der Darstellung, die vielen für die Hauptidee (Vers 25 und 26) völlig gleichgültigen Einzelheiten, die offenbar ganz absichtslos gegebene und doch so fein festgehaltene und durchgeführte Charakterzeichnung der verschiedenen Personen, das besonders in dieser Geschichte so starke Hervortreten der merkwürdigen göttlich-menschlichen Doppelgestalt Christi, das alles verrät den Augenzeugen, der beim Schreiben nicht nach Symbolen für spekulative Reflexionen gesucht, sondern sich einfach die Frage vorgelegt hat: Wie ist der Hergang der Sache gewesen? Und selbst die Unebenheiten der Darstellung, die Auslassungen oder Umstellungen mancher Einzelheiten bestätigen nur diesen Gesamteindruck. Zeugen doch auch sie für einen Verfasser, der ohne Nebenabsichten einfach seinem Gedächtnis gefolgt ist. Selbst auf kritischer Seite sieht man sich daher im Hinblick auf so manche Einzelzüge der Darstellung zu dem Zugeständnis genötigt, daß es „unmöglich ist, unsere Geschichte als ein Erzeugnis des Evangelisten, hervorgebracht auf Grund lukanischer Anregungen (vgl. Luk. 10, 38–42; 16, 19–31) und unter dem Gestaltungsdrang eigener Ideen, zu begreifen". Wenn man aber infolgedessen, durch den Text genötigt, sich zu der etwas vagen und sehr komplizierten Annahme bereit erklärt, Johannes habe eine tatsächlich vorliegende, jedoch nicht in der synoptischen Überlieferung enthaltene Erzählung von der Auferstehung irgend eines Toten „so gut es ging verwertend, ausgestaltet zu

dem göttlichen Allmachtswunder, durch das Jesus erneut seine Herrlichkeit offenbart", so wäre es doch viel gescheiter und dem Text entsprechender, gleich die ganze geschichtliche Wahrheit von der Auferweckung des Lazarus, wie der Augenzeuge Johannes sie so getreu berichtet, anzuerkennen.

Eine andere Beobachtung könnte einen ja allerdings stutzig machen: das Fehlen dieser Erzählung bei allen drei Synoptikern. Stellt doch gerade diese Totenerweckung nicht nur — mit unseren Augen betrachtet — das größte Wunder Jesu dar. Sondern nach Johannes lieferte sie auch den ausschlaggebenden Grund zu dem Todesbeschluß des Hohen Rates und damit zum Leiden und Sterben Jesu. Die Synoptiker hingegen begründen jenen Todesbeschluß lediglich mit der Tempelreinigung am Palmsonntag und den darauffolgenden Streitreden. Es wäre nun freilich durchaus möglich, daß die drei ersten Evangelisten bzw. schon die ihnen zu Grunde liegende Urform der Tradition (vgl. darüber die Einleitung zu Band XI 1) die Geschichte des Lazarus absichtlich ausgelassen haben aus Rücksicht auf die beteiligten, noch in Bethanien lebenden Personen (vgl. 12, 10 11). Aber diese Auslassung findet auch eine völlig ausreichende Erklärung in der besonderen Eigenart der Synoptiker. Sie hatten es nun einmal zu ihrem Grundsatz gemacht, nur die galiläische Tätigkeit Jesu zu schildern und seine mit dem Palmsonntag beginnende Leidensgeschichte in Jerusalem. Diesem Grundsatz sind sie treu geblieben, obwohl auch sie an manchen Stellen ihrer Berichte deutlich durchblicken lassen, daß Jesus in Judäa und Jerusalem nicht nur Bekannte gehabt hat, sondern auch wiederholt daselbst muß tätig gewesen sein (vgl. Matth. 21, 3; Mark. 11, 1 ff.; Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.; Matth. 23, 37 ff.; Luk. 13, 34 ff.). Trotzdem haben sie von dieser ganzen, durch sie selbst angedeuteten Tätigkeit keine einzige Einzelheit in ihre Berichte aufgenommen. So teilen ja auch Matthäus und Lukas die Weherufe Jesu über Bethsaida und Chorazin, „in welchen seine meisten Wunder geschehen waren", mit (Matth 11, 20 ff.; Luk. 10, 13), obwohl keiner von beiden Evangelisten etwas Näheres über diese Wunder berichtet. Nur Markus, bei dem aber diese Weherufe sich nicht finden, erzählt von einer Blindenheilung in Bethsaida (Mark. 8, 22 ff.). Man ersieht aus derartigen Beobachtungen, wie wenig es den Evangelisten darauf ankam, alles in ihre Schriften aufzunehmen, was sie von Jesus wußten. Höchstens konnte man sich also darüber wundern, daß die Synoptiker nicht wenigstens diese so auffällige Totenerweckung, bei der die Macht Jesu ganz besonders schlagend in Erscheinung tritt, in ihre Berichte aufgenommen haben. Aber solche Erwägungen spielen in den Augen der Evangelisten überhaupt keine Rolle. Das verrät am deutlichsten der heilige Johannes selbst in dieser von ihm mitgeteilten Geschichte. Nachdem er einfach und kunstlos den Hergang geschildert hat, so wie er ihn in seinem Gedächtnis vorfand, verliert er kein Wort darüber, welch erschütternden Eindruck diese Szene, die doch selbst den Leser noch erschauern läßt, auf die unmittelbaren Augenzeugen gemacht haben mußte. Der Gedanke daran, wie man eine solche Szene auswerten könnte,

um das Gemüt des Lesers zu packen, kommt ihm überhaupt nicht. Das ist recht bezeichnend für alle vier Evangelisten. Von jeglicher Art der Effekthascherei sind sie so weit entfernt, daß ihre Nüchternheit oft geradezu den Eindruck erwecken könnte, als seien sie sich der Wucht oder Tragik der von ihnen geschilderten Tatsachen selber gar nicht bewußt. Ihnen, die an so viele Erweise der göttlichen Macht Jesu gewohnt sind, gilt eine Totenerweckung soviel wie die andere. Und da Matthäus, Markus und Lukas schon von einer solchen bzw. Lukas von zweien berichtet haben, sehen sie keinen Grund, diese letzte aus einem von ihnen übergangenen Tätigkeitsfeld Jesu gegen ihren sonst durchgeführten Plan noch besonders einzufügen. Mit dem soeben Gesagten ist auch die Antwort gegeben auf die Behauptung der Kritiker, Markus habe seine Totenerweckung noch am einfachsten erzählt (5, 22 ff.), jeder darauf folgende Evangelist aber habe seinen Vorgänger zu übertrumpfen gesucht (Matth. 9, 18 ff.; Luk. 7, 11 ff.; Joh. 11, 1 ff.).

Etwas merkwürdig ist die umständliche Art, mit der in den ersten zwei Versen die Personen vorgestellt werden. So konnte Johannes nur schreiben, wenn er bei seinen Lesern zwar die Kenntnis von einem Schwesternpaar Maria und Martha voraussetzt, aber nicht die, daß Lazarus deren Bruder war. Auch dann fällt freilich auf, daß nicht, wie doch zu erwarten wäre, zuerst deren Verwandtschaft mit Lazarus mitgeteilt wird, sondern die Bemerkung folgt,
1 das Bethanien des Lazarus sei dasselbe Dorf, in dem auch Maria und Martha wohnten. Das erweckt den Eindruck, daß auch der Wohnort des sonst bekannten Schwesternpaares den Lesern noch unbekannt war, weshalb er sie zunächst darüber aufklären will. Wir brauchen nicht lange zu suchen, woher die Leser des Evangelisten etwas von dem Schwesternpaar wissen konnten, ohne jedoch den Namen ihres Wohnortes zu erfahren. Bei Luk. 10, 38–42 wird erzählt, wie Jesus eines Tages „in einem gewissen Dorfe" bei diesen beiden Schwestern, offenbar sehr guten Bekannten von ihm, einkehrte und bewirtet wurde. Ohne Zweifel also hat Johannes diese Erzählung des heiligen Lukas vor Augen. Bei Lukas allerdings wird Martha (zu deutsch = „Herrin") zuerst genannt und spielt die Hauptrolle im Hause. Als die tätigere und nach außen mehr hervortretende erscheint sie auch bei Johannes, sowohl in der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, als auch später bei dem Gastmahl in Bethanien (12, 2 ff.). Trotzdem nennt Johannes nicht sie, sondern Maria
2 an erster Stelle. Der Grund wird ersichtlich aus dem 2. Vers: „Maria war es, die den Herrn mit Balsam gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hatte." Maria steht bei dem Evangelisten wegen dieser Tat im Vordergrund des Interesses. Manche sind der Ansicht, Johannes wolle mit dieser Bemerkung auf die bald von ihm zu erzählende Salbung in Bethanien hinweisen (12, 1 ff.). Allein in solchen Fällen gebraucht der Evangelist im Griechischen stets eine Form, die deutlich die Zukünftigkeit des erwähnten Ereignisses ausspricht (vgl. 6, 71; 7, 39; 11, 51; 12, 4 33; 18, 32). Hier jedoch gebraucht er eine Form der Vergangenheit, was er sonst immer tut, wenn er

an etwas zu diesem Zeitpunkt seiner Erzählung bereits Vergangenes zurückerinnert (vgl. 4, 46; 7, 50; 10, 40; 12, 1; 19, 39). Daraus schließen sehr viele Exegeten, daß auch an dieser Stelle von einer Salbung die Rede sei, die zur Zeit der Auferweckung des Lazarus bereits der Vergangenheit angehörte. Von einer solchen Salbung aber erzählt ebenfalls Lukas (7, 36 ff.). Daraus ergäbe sich der Schluß, daß jene ehemals stadtbekannte Sünderin des Lukas keine andere gewesen wäre als Maria, die Schwester des Lazarus. Nach den Ausführungen in Band XI 2 (S. 99 ff.) ist das jedoch ziemlich ausgeschlossen. Wie ist aber dann diese Bemerkung in Vers 2 aufzufassen? — Aus dem Matthäus- und Markusevangelium haben die Leser des heiligen Johannes auch schon von einer Frau Kunde erhalten, die Jesus bei einem Gastmahl, und zwar in demselben Bethanien, von dem hier die Rede ist, gesalbt hat, ohne jedoch deren Namen zu erfahren (Matth. 26, 6 ff.; Mark. 14, 3 ff.). Und jene namenlose Frau war sogar in der ganzen Christenheit berühmt (Matth. 26, 13; Mark. 14, 9). Da beeilt sich Johannes, nachdem er doch einmal daran ist, seine Leser über verschiedenes von der Lazarusfamilie aufzuklären, ihnen mitzuteilen, daß eben Maria, die Schwester des Lazarus, diese Frau gewesen ist. Und da er hier also nicht auf eine spätere Stelle seines eigenen Evangeliums vorausweisen, sondern an eine den Lesern aus den früheren Evangelien bekannte Begebenheit zurückerinnern will, gebraucht er das Tempus der Vergangenheit. Aus der Bemerkung aber, Maria sei die, die dem Herrn die Füße mit ihren Haaren getrocknet habe, darf man keineswegs den Schluß ziehen, Johannes beziehe sich also doch auf denselben Vorgang wie Luk. 4, 38. Denn obwohl Matthäus und Markus diesen Einzelzug von der Salbung in Bethanien nicht haben, so erzählt ihn doch später Johannes selber und nimmt ihn deshalb schon hier in seine Bemerkung auf. Tatsächlich decken sich — wenn man nun einmal genau sein will — die beiden Vorgänge nicht. Bei Lukas benetzt die Sünderin erst die Füße Jesu mit ihren Tränen und trocknet sie mit ihren Haaren, und dann erst salbt sie dieselben. Hier wird erst von der Salbung „des Herrn" („des Hauptes" nach Matthäus und Markus, und „der Füße" nach Joh. 12, 3) und dann von einem nachträglichen Abtrocknen der Füße gesprochen. Erst nach dieser ihm besonders am Herzen gelegenen Aufklärung macht Johannes die von uns schon längst erwartete Mitteilung, daß Maria und Lazarus auch Geschwister gewesen sind.

Nach dieser Unterbrechung nimmt der Evangelist seine im Anfang von
3 Vers 1 begonnene Erzählung wieder auf und berichtet zunächst von der Botschaft, die die zwei Schwestern an Jesus sandten. Ihre Worte erinnern sehr an das ähnliche der Mutter Jesu bei der Hochzeit von Kana (2, 3). Feiner und zarter und bescheidener und doch zugleich mit größerer Dringlichkeit kann man eine Bitte nicht aussprechen: „Du liebst ihn ja selber. Da brauchen wir dir nicht zu sagen, was du tun sollst." Jesus gibt dem Boten eine ermutigende Antwort, die er natürlich den Schwestern ausrichten soll. Dieselbe ist aller-
4 dings zweideutig: „Das Ziel dieser Krankheit ist nicht der Tod." So könnte

man sinngemäß übersetzen. Das kann heißen: Es wird überhaupt nicht zum Sterben kommen. Und so hat es ohne Zweifel der Bote aufgefaßt, und auch die Schwestern, falls Lazarus bei dessen Rückkunft noch am Leben war. Jesus aber meinte es anders: Der Tod ist nicht das Endziel dieser Krankheit, sondern nur eine Durchgangsstation. Lazarus wird wieder auferweckt werden, damit die Herrlichkeit Gottes und seines Sohnes, der in der Kraft des Vaters das Wunder wirken wird, recht deutlich sich offenbaren könne. Sehr auffällig ist es nun, daß Jesus, obwohl er nach der ausdrücklichen Versicherung des Evangelisten „die Martha und deren Schwester und den Lazarus liebte", noch zwei volle Tage an dem Ort verblieb, wo er gerade weilte. Gewiß verfehlt ist die Annahme, er habe selber noch nicht gewußt, was er tun solle, und erst den Bescheid seines himmlischen Vaters abwarten müssen, eine Annahme, die auch in der Antwort Jesu an den Boten keine Stütze finden kann. (Vgl. darüber das zu 7, 6ff. Gesagte auf S. 214ff.) Andrerseits ist es unmöglich,
6 daß der Mensch Jesus aus eigenem Entschluß noch zwei Tage gewartet hat. Das wäre nicht nur schwer zu vereinbaren mit der Bemerkung des Evangelisten über seine große Liebe zu den Geschwistern, sondern stünde auch direkt in Widerspruch mit seiner eigenen Äußerung an die Jünger: „Um euretwillen bin ich froh, daß ich nicht dort war." Denn so kann natürlicherweise nur einer sagen, dem es persönlich leid tut, nicht dort gewesen zu sein. Und Jesus hat aufrichtig und natürlich gesprochen. Das muß der Bibelerklärer vor allen Dingen festhalten. Es ist also der Wille des Vaters bzw. der Gottheit gewesen, der den Menschen Jesus gegen dessen eigene Herzensneigung zurückgehalten hat. Hier haben wir einen der schon oben erwähnten Züge dieser Geschichte, wo die Doppelnatur Jesu so merkwürdig in Erscheinung tritt. So kann nur einer schreiben, der Tatsachen berichtet. Denn ein reflektierender Schriftsteller, der für eine geistige Idee einen symbolischen Ausdruck suchte, wäre nie auf einen so sonderbaren und eher störenden Gedanken gekommen. Übrigens läßt uns diese Stelle auch wieder einmal in das Herz Jesu hineinblicken, wie er, ohne ein Wort zu verlieren, dem Vater gehorcht, auch da, wo dieser Gehorsam nicht nur ihm wehe tut, sondern auch andern, die er liebt. Das ist ja für einen edlen Menschen das Schwerste. Und so können auch wir uns an diesem Beispiel Jesu trösten und kräftigen, wenn wir da oder dort einmal einem geliebten Menschen aus höheren Rücksichten wehe tun müssen.

7 Dann erst sagte Jesus zu seinen Jüngern: „Wir wollen wieder nach Judäa
8 gehen." Die Antwort der Jünger darauf ist verständlich. Ebenso klar ist
9 die Erwiderung Jesu. „Der jüdische Tag begann mit Sonnenaufgang und endete mit Sonnenuntergang und wurde ohne Rücksicht auf seine jeweilige Länge immer in 12 Stunden eingeteilt. Da die Länge der Tage in Palästina zwischen 14 Stunden 12 Minuten und 9 Stunden 48 Minuten, je nach der Jahreszeit, schwankt, so wechselte auch die Länge der Stunde das ganze Jahr hindurch. Im Hochsommer z. B. war die Stunde um mehr denn 20 Minuten länger als zur Zeit der Wintersonnenwende" (Billerbeck, Talmud-Kommentar

zum N. T. II 543). Jesus will also sagen: Wie der Tag seine 12 Stunden hat, nicht mehr und nicht weniger, so hat auch jeder Mensch von Gott seine bestimmte Lebenszeit und sein Lebenswerk zugemessen erhalten. Solange dieses
10 noch nicht vollendet ist, braucht er sich vor nichts zu fürchten. Anders wenn die Nacht kommt, wo er „nichts mehr sehen kann". Wörtlich heißt es: „weil das Licht nicht in ihm ist". Der sonderbare Ausdruck will die Unfähigkeit, zu sehen, und deren Grund recht deutlich machen: In sich selber hat der Mensch das Licht nicht. Es scheint außer ihm. Wenn also dieser Schein aufhört, dann ist es stockdunkel um den Menschen herum. Es wäre also verfehlt, in diesem eigenartigen Ausdruck noch einen verborgenen allegorischen Sinn aufspüren zu wollen.

Die Jünger freilich besitzen nicht das große Gottvertrauen, das aus diesen Worten ihres Meisters herausspricht, und verraten deshalb wenig Lust zu dieser neuen gefährlichen Wanderung. Da sagt ihnen Jesus den Grund,
11 warum er diese Reise machen will. „Unser Freund Lazarus" — er war also auch mit der Jüngerschaft befreundet — „ist eingeschlummert. Aber ich will hingehen, ihn aufzuwecken." Jesus gebraucht absichtlich das Wort „schlummern" (Matth. 9, 24; Mark. 5, 39; Luk. 8, 52), mit dem schon die alten Griechen gerne in euphemistischer Weise den Zustand des Todes bezeichneten. Noch häufiger ist dieser Gebrauch im Alten Testament, besonders in der Septuaginta. Und seitdem der Glaube an die Auferstehung sich durchgesetzt hatte, ist er gang und gäbe bei den talmudischen Schriftstellern, wie ihn ja auch die Schriftsteller des Neuen Testamentes mit Vorliebe verwenden. In Jesu Mund hat er aber noch eine ganz besondere Bedeutung. Macht es doch ihm nicht mehr Mühe, einen Verstorbenen ins Leben zurückzurufen, als sonst dazu gehört, um jemand aus einem sanften Schlummer aufzuwecken (Matth. 9, 24 = Mark. 5, 39 = Luk. 8, 52). Die Jünger hätten ihn nun in diesem Falle freilich sofort richtig verstehen müssen. Denn man macht doch nicht eine Tagereise, um einen Kranken aus dem Schlafe aufzuwecken, zumal in der alten Medizin der Schlaf des Kranken sehr hoch eingeschätzt wurde als Zeichen der beginnenden Genesung. Aber das törichte Mißverständnis der Jünger beweist, wie wenig die Antwort Jesu auf ihren ängstlichen Vorhalt wegen der beabsichtigten Reise sie beruhigt hat. Darum sind sie auch so schnell bei der
12 Hand mit ihrer Erwiderung: „Herr, wenn er eingeschlummert ist, wird er
14 gesund werden." Da brauchen wir also diese gefährliche Reise nach Judäa nicht zu unternehmen. Deshalb erklärt ihnen Jesus: „Lazarus ist gestorben.
15 Und um euretwillen, damit ihr glaubet, bin ich froh, daß ich nicht dort war. Aber jetzt wollen wir zu ihm gehen." Das war deutlich gesagt. Ebenso deutlich die Ankündigung des beabsichtigten Wunders. Aber die Jünger stecken noch dermaßen in ihrer Furcht drin, daß sie von dieser Ankündigung keine Notiz nehmen. Ein verlegenes, zaghaftes Schweigen scheint ihre einzige Antwort gewesen zu sein. Trotz aller von ihnen schon als Augenzeugen erlebten Wunder Jesu, worunter ja auch Totenerweckungen gewesen sind, haben sie es

wirklich nötig, „zum Glauben zu kommen", wie man das griechische Tempus übersetzen könnte. Nicht als ob sie noch gar keinen Glauben hätten. Aber zwischen Glauben und Glauben sind gewaltige Unterschiede, wie die religiöse
16 Erfahrung aller Zeiten beweist. Endlich bricht Thomas, dessen Name, ins Griechische übersetzt, Didymus (Zwilling) lautet, das Schweigen mit der Aufforderung an sich und die anderen: „Also, gehen auch wir hin, um mit ihm zu sterben!" Scheinbar zeugen diese Wort des heiligen Thomas von einem ganz besonderen Mut. Klingen sie doch wie eine Aufforderung an seine Mitapostel, unbedenklich in der Begleitung ihres Herrn auch ihr Leben für ihn zu wagen, wenn auch immerhin hinter dieser den anderen gegebenen Ermunterung die eigene Angst sich verstecken kann. Aber sein guter Wille zum mindesten scheint deutlich daraus hervorzugehen. Ja, das wäre richtig, wenn diese Worte unter anderen Umständen gesprochen worden wären. Aber gerade eben hatte Jesus auf „die 12 Stunden des Tages" hingewiesen. Er hatte seine Absicht ausgesprochen, den Lazarus von den Toten aufzuwecken, und sogar hinzugefügt, er freue sich um der Jünger willen über diesen Ausgang der Krankheit, damit er den Jüngern einen neuen Beweis für ihren Glauben geben könne. Wenn Thomas als Antwort darauf nichts anderes sagen kann als: „Wir wollen also auch mit ihm sterben", so beweist er damit, daß er an das in Aussicht gestellte Wunder überhaupt nicht glaubt, sondern überzeugt ist, der Gang nach Bethanien, also in die Nähe Jerusalems, werde keinen anderen Erfolg haben als den, daß Jesus nun eben auch sterben müsse und vielleicht sie alle mit ihm. Aus dieser Einstellung heraus können seine Worte nur den recht trotzigen Sinn haben: „Nun ja, wenn er also trotz unserer Warnungen absolut sich in den sicheren Tod stürzen will, so gehen wir halt mit." Das würde ja zu seinem in 20, 24 ff. zur Erscheinung kommenden Temperament durchaus passen.

Man kann aber den von Thomas gesprochenen griechischen Satz auch anders konstruieren, indem man das „auch wir" in den folgenden Absichtssatz hineinnimmt. Dann heißt es: „Also gehen wir, damit auch wir mit ihm sterben." Das Subjekt „wir" in dieser Aufforderung „gehen wir" sind dann nicht mehr die Jünger im Gegensatz zu Jesus, sondern alle zusammen, Jesus und die Jünger. Und Thomas wiederholt nur als Antwort das zweimal (Vers 7 und 15) schon von Jesus gesagte „Gehen wir" (griechisch jedesmal dieselbe Form ágomen). Bei der ersten, gewöhnlich angenommenen Konstruktion fällt es nämlich doch etwas sehr auf, daß es demnach für die Apostel keineswegs eine Selbstverständlichkeit gewesen wäre, ihren Herrn unter allen Umständen zu begleiten, ja, daß sie in diesem Falle sogar, sei es mit Worten, sei es stillschweigend, sich direkt dagegen geweigert hätten, weshalb es erst der Aufforderung des heiligen Thomas bedurfte, ihren Meister auf dieser gefährlichen Reise nicht allein zu lassen. Das ist aber doch wohl kaum anzunehmen. Bei der anderen Konstruktion enthält die Aufforderung des Thomas die selbstverständliche Voraussetzung, daß die Apostel unter allen Umständen ihrem Herrn treu bleiben, und beweist nur, wie ungern und unter welchen Bedenken sie diesmal

die Reise mit ihm antraten. Da nun allerdings in dem ersten „Wir" und infolgedessen auch im zweiten Jesus als Subjekt mit einbegriffen ist, muß unter „ihm" („damit wir mit ihm sterben") ein anderer als Jesus gemeint sein. Das kann nur der Lazarus sein. Thomas sagt also: Gut, gehen wir, damit auch wir alle mit Lazarus, d. h. ebenso wie Lazarus, sterben. Der trotzige Unglaube ist in beiden Fällen der gleiche. Sei dem wie immer, der heilige Johannes erweist sich wieder einmal als getreuer Geschichtsschreiber, der die Wahrheit berichtet, so wie sie gewesen ist. Und wir sehen, daß Jesus es nicht immer leicht hatte mit seinen Jüngern, was wir übrigens auch schon aus den Synoptikern wissen.

17 Immerhin machen sie sich jetzt auf den Weg. „Bei seiner Ankunft in Bethanien (d. h. noch außerhalb des Dorfes Vers 20 und 30) fand ihn Jesus schon vier Tage begraben." Das konnte er natürlich von den Leuten erfahren. Da wir nicht genau wissen, wo der bisherige Aufenthaltsort Jesu gewesen ist, können wir auch nicht sagen, wie lange er bis Bethanien gebraucht hat. Und noch weniger, wann Lazarus gestorben war. Wenn jenes „Bethanien jenseits des Jordans" wirklich dort zu suchen ist, wo P. Féderlin es glaubt gefunden zu haben (siehe zu 1, 28 S. 48 ff.), konnte Jesus in einem guten Tagemarsch von dort hierher gelangen. Und falls Lazarus noch am selben Tag, an dem der Bote an Jesus abging, gestorben und nach orientalischer Sitte begraben worden ist, wäre Jesus gerade am vierten Tage angekommen. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß Jesus sich unterwegs unnötig aufgehalten hat. Und die Bemerkung, er habe noch zwei Tage an seinem Aufenthaltsort verweilt, berechtigt in keiner Weise zu dem Schluß, er habe erst den Tod des
18 Lazarus abgewartet. Da Bethanien nur knapp 3 Kilometer von Jerusalem
19 entfernt lag, hatten sich viele Juden bei der offenbar angesehenen Familie eingefunden, um den Schwestern ihr Beileid zu bezeigen. Die Haupttrauer dauerte sieben Tage. Während dieser Zeit pflegte das Zimmer angefüllt zu sein von den Freundinnen und weiblichen Bekannten des Hauses, die auf Teppichen und Matten sitzend laut ihrem Schmerze Ausdruck gaben, während die Männer das mehr in stiller Weise taten. Besonders die ersten drei Tage waren „Tage des Weinens". Dann pflegte man noch, bis volle 30 Tage vorüber waren, die Haare und Kleider ungewaschen zu lassen. Von diesen alten Gebräuchen rührt wohl auch die christliche Sitte her, das Meßopfer für die Verstorbenen am ersten, dritten, siebten und dreißigsten Tage nach dem Tode zu feiern. Die Anwesenheit so vieler fremder Leute wird wohl auch der Grund gewesen sein, weshalb Jesus nicht gleich das Haus betrat, sondern die Schwestern erst allein sprechen wollte. Martha, die aus Lukas (10, 38 ff.) bekannte geschäftige Hausfrau, wird auch diesmal die Bewirtung der Gäste und die mannigfachen andern Verrichtungen auf sich genommen haben, die in einem solchen Trauerfalle nötig sind, während die in sich gekehrte Maria die Beileidskundgebungen entgegennahm, und zwar, wie die Sitte es vorschrieb, auf einem Polster im Empfangsraum sitzend. So kam es, daß die draußen

beschäftigte Martha auch zuerst von der Ankunft Jesu erfuhr. Und sofort eilt sie ihm entgegen und spricht vor ihm das aus, was die Schwestern oft genug untereinander gesagt haben: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben." Und wie beide vor einigen Tagen in zarter Zurückhaltung nur indirekt ihre Bitte ausgesprochen hatten, so tut sie es auch dieses Mal: „Aber auch jetzt weiß ich, daß dir Gott alles geben wird, um was du ihn bittest." So schön dieser Glaube und das Vertrauen ist, Jesus werde ihr auch den toten Bruder wieder schenken, eine Unvollkommenheit liegt doch noch darin. Sie meint, Jesus müsse, um ein so großes Wunder vollziehen zu können, erst Gott darum bitten, wie z. B. ein Elias oder Elisäus es nötig hatte. Deshalb gibt ihr Jesus absichtlich wiederum eine zweideutige Antwort. Denn es ist nun einmal Gottes Wille, daß die Menschen auch ihr eigenes Denken anstrengen sollen, um zum Glauben zu gelangen. „Dein Bruder wird auferstehen." Das kann heißen: „Er wird mit allen Toten am Jüngsten Tage auferstehen", oder auch — und so meint es Jesus —: „Ich werde ihn jetzt auferwecken." Und tatsächlich beweist die Antwort der Martha, daß sie es falsch aufgefaßt hat. Sie meint, Jesus wolle sie mit der allgemeinen Totenauferweckung trösten, einem bei den Juden, außer den Sadduzäern, damals schon längst allgemein herrschenden Glauben (vgl. Band XI 2, S. 42 ff.). „Das ist ein schwacher Trost für unser jetziges tiefes Leid", will sie dem Herrn mit ihrer Antwort sagen. Vielleicht ist aber auch noch ein bißchen mehr darin enthalten: „Kannst und willst du ihn nicht schon vorher auferwecken?" Gewiß kann und will er das. Aber zuvor bedarf ihr Glaube noch einer Läuterung. Es ist ja, nebenbei bemerkt, auffällig, wie sehr der Heiland stets auf dieser **conditio sine qua non** seiner Wunderwerke besteht. „Ich bin die Auferstehung und das Leben." Ich brauche also nicht erst im einzelnen Fall, wenn ich einen Toten auferwecken möchte, Gott um die Kraft dazu zu bitten, wie ein gewöhnlicher, selbst dem Tode verfallener Mensch. Ich besitze diese Kraft und dieses Leben, das ich schenken will, in mir selbst. Deshalb: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist." Der leibliche Tod vermag ja das übernatürliche geistige Leben nicht zu zerstören, das Christus dem Gläubigen geschenkt hat. „Und jeder, der lebt" — d. h. das natürliche Leben besitzt — „und an mich glaubt" — d. h. durch diesen Glauben an mich dazu noch das übernatürliche Leben in sich trägt —, „wird in Ewigkeit nicht sterben." Denn dieses übernatürliche, aus dem Glauben geborene Leben wird durch den leiblichen Tod überhaupt nicht berührt. „Glaubst du das?" fragt er sie. Die gute Martha hat den tiefen Sinn dieser Worte nicht erfaßt. Darum antwortet sie mit einem zwar aufrichtigen, aber doch ein bißchen arg allgemeinen Glaubensbekenntnis: „Ja, Herr, ich habe den festen Glauben" — so kann man den Sinn des griechischen Perfekts wiedergeben —, „daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, nämlich der, der in die Welt kommen soll." (Zu dem letzten Ausdruck vergleiche das zu 10, 8 S. 266 ff. Gesagte.) Freilich ist sie sich des ganzen Inhaltes dieses Bekenntnisses noch keineswegs ganz klar bewußt. Aber

Jesus ist vorläufig zufrieden. Darum bricht er die Unterredung ab und entläßt sie, und zwar, wie aus Vers 28 hervorgeht, mit der Aufforderung, ihre
28 Schwester Maria zu rufen. Martha entledigt sich dieser Aufgabe „leise" oder „heimlich", eben wegen der vielen anwesenden Juden, damit die nicht alle mit-
29 laufen und so die Zusammenkunft ihrer Schwester mit Jesus stören. Maria, die ihr bei allem Insichgekehrtsein doch recht lebhaftes und stürmisches Wesen nie verleugnen kann, springt sofort auf und eilt, ohne der Trauergesellschaft
32 ein Wort zu sagen, sofort zu Jesus. Und kaum hat sie ihn gesehen, da liegt sie auch schon zu seinen Füßen und wiederholt die schmerzerfüllten Worte ihrer Schwester: „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben."

Inzwischen kommen aber auch die Juden herzu, die Maria nachgegangen waren in der Meinung, sie eile zum Grabe, und die lauten (so nach dem griechischen Ausdruck) Klagen der Maria mischen sich mit denen der Trostbesucher. Nun gebraucht der Evangelist zur Bezeichnung des Affektes Jesu angesichts der klagenden Maria und der mit ihr klagenden Juden einen Ausdruck, der sich deutsch nicht ganz befriedigend wiedergeben läßt und schwer zu erklären ist:
33 „Jesus ergrimmte im Geiste und versetzte sich in Erregung." Manche stellen zwar das hier stehende griechische Wort (embrimásthai) mit dem lateinischen fremere, womit die Vulgata es hier auch übersetzt hat, zusammen, das die Äußerung irgend eines starken Affektes bezeichnen kann. Es sei somit hier nur „die organische Reaktion des Mitleides, das Jesus lebhaft empfindet", ausgedrückt. Allein diese Zusammenstellung geht nicht an. Denn trotz der Ähnlichkeit beider Wörter liegen ihnen doch zwei verschiedene Wurzeln zu Grunde. Das griechische Wort geht auf die Wurzel bri zurück, die das „Wuchtige" bezeichnet, und weiterhin den wuchtigen, heftigen Zorn. Alle aus dieser Wurzel abgeleiteten griechischen Wörter, sowohl Substantive als auch Adjektive und Verben, haben diese selbe Bedeutung, so daß es doch zu unwahrscheinlich ist, daß gerade hier an dieser Stelle eine andere Bedeutung vorliegen soll. Es kann also auch hier nicht von dem passiven Affekt des Mitleides die Rede sein, sondern nur von einem heftigen aktiven Affekt, eben von einem wirklichen „Ergrimmen". Jesus „ergrimmte im Geiste". „Im Geiste" heißt so viel wie „in seinem Innern". Durch diesen Ausdruck wird es sogleich in Vers 38 ersetzt. Auch der Vergleich mit 13, 21 bestätigt diese Auffassung und erweist die sonstigen teilweise recht komplizierten weiteren Deutungsversuche zu der vorliegenden Stelle als überflüssig. Daß aber Johannes wirklich einen aktiven Affekt bezeichnen will, und zwar einen Affekt, den Jesus selbst in sich hervorgerufen und genährt hat, das beweist noch deutlicher der damit verbundene noch merkwürdigere Ausdruck: „Er versetzte sich in Erregung." Man hat vermutet, der Evangelist habe diese sonderbare aktive Wendung gewählt aus Scheu davor, Jesus solche rein menschliche und auf gewöhnliche menschliche Weise entstandene Affekte zuzuschreiben. Aber der heilige Johannes trägt sonst keine derartigen Bedenken. Läßt er doch Jesus

z. B. Hunger und Durst empfinden (4, 6 7). Und an zwei Stellen gebraucht er sogar dasselbe Zeitwort wie hier im Passiv von Jesus (12, 27; 13, 21). Es muß also eine besondere Bewandtnis haben, daß er an dieser Stelle statt der zu erwartenden passiven, die geradezu unnatürlich scheinende aktive Form gewählt hat. Offenbar handelt es sich hier nicht um einen ganz von selbst sich regenden Affekt des Mitleides bei Jesus, sondern um eine durch seinen Willen eigens hervorgerufene Kampferregung.

Aber gegen wen richtet sich denn diese Erregung? Sicher nicht gegen die Falschheit und Heuchelei der die Maria begleitenden Juden. Denn deren Tränen sind nach der Meinung des Evangelisten sicher ebenso echt und aufrichtig wie die der Schwester. Auch nicht gegen beide zusammen, weil Jesus in diesen Tränen einen Ausdruck des Unglaubens gesehen hätte. Dann hätte er nicht sogleich darauf selber weinen dürfen. Denn daß er über deren Unglauben geweint habe, nicht aus Schmerz über den Tod des Freundes und das Leid der Schwestern, ist doch gewiß nicht die Meinung des Evangelisten. Außerdem wäre ein solcher Zorn über die ihm teure Maria unter diesen Umständen doch nicht am Platze. Es muß also ein ganz anderer Gegner gewesen sein, gegen den Jesus sich selber dermaßen „in Harnisch brachte". Denn so könnte man den zweiten Ausdruck treffend übersetzen. Es handelt sich aber überhaupt nicht um einen einfachen, sondern um einen zusammengesetzten Affekt, der sich gegen eine Summe von innerlich zusammenhängenden Objekten richtet. Um das zu verstehen, muß man sich etwas in die Lage Jesu hineindenken: Jesus steht vor einem Grabe. Diesmal hat der Tod, sein krassester Gegenspieler, da er selber ja „das Leben" ist, über einen ihm besonders nahen und lieben Menschen gesiegt. Jesus will ihm diese Beute wieder entreißen. Aber diesmal ist es ein gefährliches Wagnis. Nicht als ob es für Jesus schwer sei, einen, der schon vier Tage im Grabe liegt und die Spuren der Verwesung trägt, wieder aufzuwecken. Nein, Lazarus wird ihm ebenso prompt gehorchen wie das Töchterlein des Jairus und der Jüngling von Naim. Aber Jesus weiß sehr wohl, daß diese Totenerweckung die letzten Bedenken seiner eigenen Todfeinde beseitigen wird, und daß sie daraufhin, ohne sich um weitere Gründe zu bemühen, den Entschluß fassen werden, ihn selbst zu töten. Und er weiß auch, daß dieser Entschluß seiner Feinde den Vorsehungsplänen seines Vaters entspricht, also zur Ausführung kommen wird. Jesus steht also hier, wo er sich zur Auferweckung des Lazarus anschickt, gleichsam schon vor seinem eigenen Grabe. Wir gewöhnliche Menschen vermögen uns nicht hineinzudenken, was für ein Ekel und Widerwille gegen den Tod die menschliche Natur Jesu, diese Trägerin des Lebens, ganz von selbst erfüllen mußte. Kein Wunder, daß angesichts des Grabes des Lazarus, wie schon früher gelegentlich (vgl. Luk. 12, 50 und siehe Band XI 1, S. 244ff.), so auch jetzt noch heftiger ihn etwas von dem Ekel und Widerwillen des Ölbergs überfällt, und daß seine menschliche Natur nicht nur vor dem Grauenbilde des Todes als solchem zurückschreckt, sondern auch vor dem Werke, das er eben vollführen will, und

das ihm selber den Tod bringen wird. Aber schließlich lauert ja hinter dem Tod noch ein heimtückischerer Feind, der grimmigste Feind Jesu und der Erbfeind Gottes, der Satan, durch „dessen Neid der Tod in die Welt gekommen ist" (Weish. 2, 24). Dieser Satan hatte jetzt den Lazarus, Jesu Freund, niedergeworfen und glaubte, durch den Tod auch Jesus, den Sohn Gottes, bezwingen und sein Werk vernichten zu können. „Da ergrimmte Jesus im Geiste und brachte sich selbst in Harnisch" und schritt über das Sträuben seiner Menschennatur hinweg zur Tat wider Tod und Satan. Daß diese Erregung Jesu in dem Weinen der Maria und der anderen ihren äußeren Anlaß fand, versteht sich von selbst. Daher die etwas mißverständliche Verbindung beider Tatsachen in dem einen Satze.

Es ist also wiederum ein merkwürdiges Wechselspiel zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Jesu, in das der Evangelist uns hier hineinblicken läßt. Und wenn seine Worte dabei etwas plump und unbeholfen sind, so kommt das ebensosehr von der Unmöglichkeit, solche Vorgänge in menschlicher Sprache auszudrücken, als es ein Beweis ist von der Zuverlässigkeit des Augenzeugen, der hier erzählt, was er erlebt hat. Dasselbe gilt auch von der
34 Frage Jesu: „Wo habt ihr ihn beigesetzt?" Wenn die Rationalisten in dieser Frage einen der Beweise für die Ungeschichtlichkeit des ganzen Stückes erblicken, da doch der Jesus, der den Tod des Lazarus aus der Ferne gesehen habe, unmöglich so fragen könne, so zeigen sie dadurch nur ihren gänzlichen Mangel an Verständnis für die Doppelnatur Christi. Es ist schon wiederholt auf die verschiedenen Arten der Erkenntnis Jesu hingewiesen worden (vgl. Band XI 1, S. 28ff. und 250). Dazu kommt noch, daß Jesus, der eben ganz Mensch sein wollte, für gewöhnlich auch ganz nach der Weise der anderen Menschen handelte und redete und keineswegs sich einen Spaß daraus machte, nach Art eines Gauklers oder Gedankenlesers mit seinem geheimen Wissen die Leute in Erstaunen zu setzen. Zudem hört man es dieser an sich ja nicht notwendigen Frage geradezu an, wie Jesus, um seine innere Erschütterung, die sich natürlich auch nach außen kundtat, möglichst zu verbergen, absichtlich ein unauffälliges Gespräch mit den Leuten anknüpfte. Die Bemer-
37 kung einiger Juden von Vers 37 war sicher nicht bösartig gemeint. Lag der
38 Gedanke doch auch zu nahe. Deshalb kann auch die erneute zornige Erregung Jesu nicht ihnen gelten. Sie erklärt sich ganz von selber aus dem Anblick des Grabes und der Nähe des Augenblicks, wo Jesus das folgenschwere Wunder vollbringen wollte. Die Gräber der Juden (Näheres darüber siehe Band XI 2, S. 195ff.) waren gewöhnlich in einen Felsen eingehauen, wozu der weiche Kalkstein Palästinas sich besonders gut eignete. Entweder grub man sie horizontal in die steil abschüssige Felswand hinein, wie das beim Grabe Christi der Fall war, oder man höhlte sie senkrecht in die Tiefe aus, wenn der Boden zu wenig Neigung besaß, so daß man auf einigen Stufen hinabsteigen mußte. Nach dieser Art scheint das Grab des Lazarus angelegt gewesen zu sein. In

jedem Falle war das Grab mit einem Stein verschlossen, der entweder weggewälzt oder emporgehoben werden mußte.

39 Schon gibt Jesus den Auftrag, den Stein aufzuheben, da legt sich die Martha entsetzt ins Mittel: „Herr, er riecht schon. Er ist schon vier Tage tot." Die alten Juden hatten nämlich, wie aus verschiedenen Talmudstellen hervorgeht, die Überzeugung, daß am vierten Tage die eigentliche Verwesung einsetzt. Drei Tage lang kehre die Seele des Verstorbenen an das Grab zurück in der Hoffnung, sich mit dem Leibe wieder vereinigen zu können. „Wenn sie aber sieht, daß die Farbe seines Angesichts sich verändert hat, dann geht sie davon und verläßt ihn." Deshalb besuchte man auch die ersten drei Tage hindurch fleißig das Grab, aber vom vierten Tage an nicht mehr. In ihrer schwesterlichen Pietät schreckt darum Martha davor zurück, etwas geschehen zu lassen, was die Anwesenden mit Ekel vor ihrem Bruder erfüllen könnte. Ihr Einwand braucht also keineswegs als ein Beweis dafür aufgefaßt zu werden, daß sie den Glauben und die Hoffnung, Jesus werde den Lazarus auferwecken, inzwischen gänzlich verloren habe. Freilich, wäre dieser Glaube ganz lebendig und sicher gewesen, dann hätte sie sich über dieses Bedenken
40 leicht hinweggesetzt. Deshalb die etwas tadelnde Bemerkung Jesu: „Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen wirst, wenn du Glauben hast?" Das hatte er den Schwestern ja schon ungefähr durch den Boten mitteilen lassen. Vielleicht hatte er es ihr auch in jener Unterredung noch deutlicher gesagt. Der Evangelist läßt in seiner schlichten Erzählung des von ihm Erlebten viele Kleinigkeiten aus, die ein raffinierter Schriftsteller nicht übergehen würde.

41 „Nun hoben sie den Stein weg." Eigenartig ist das nun folgende Dankgebet Jesu für die ihm zuteil gewordene Erhörung vonseiten des Vaters (Vers 41 und 42). „Die Frage, ob und wann Jesus eine Bitte ausgesprochen hat, deren Erhörung er jetzt konstatiert, ist gegenstandslos, da der johanneische Christus überhaupt nicht wirklich beten kann. Ist er doch eins mit dem Vater (10, 30), und besteht doch sein Tun in der Ausführung dessen, was ihm der Vater zeigt (5, 19). Es würde mit der Bitte nicht anders stehen wie mit dem Danke, der sich ausgesprochenermaßen nicht an Gott richtet, sondern seine Zuhörer unter den Umstehenden sucht, eine Reflexion des Evangelisten in Gebetsform darstellt." Wer so schreibt, hat den „johanneischen Christus" nun doch nicht verstanden. Dieser Christus zeigt sich eben nicht nur in diesem Kapitel, sondern auch sonst immer wieder als jenes merkwürdige Doppelwesen (vgl. oben S. 288, 292 und 299), das allerdings für unsere Sprache und unsere analysierende Denkweise nicht ganz zu fassen ist. Das Verdienst des Evangelisten besteht aber darin, daß er das Reden und Tun dieses eigenartigen Christus gänzlich reflexionslos so wiedergibt, wie es tatsächlich geschehen ist, ohne sich die Mühe zu nehmen, die aus dem Doppelwesen Christi sich ergebenden scheinbaren Widersprüche zu erklären oder zu beseitigen. So liegt in der Tat auf den ersten Blick ein Widerspruch vor, wenn Jesus nach

seiner eigenen Versicherung — offenbar auf dem Wege zum Grabe — also doch wirklich zum Vater gebetet hat, während er vorhin die Martha gerade deshalb zurechtgewiesen hat, weil sie die Notwendigkeit eines solchen Gebetes auch für ihn voraussetzte (Vers 22 ff.). Immerhin betet also auch der johanneische Christus ebenso wie der synoptische. Aber er betet ganz anders, als andere Menschen beten und als Martha es bei ihm vorausgesetzt hat. Andere Menschen nämlich, auch die Propheten, beten zu dem Gott im Himmel droben, von dem sie als Geschöpfe eine ganze Seinskluft trennt. Deshalb wissen sie auch nie, ob ihr Gebet gerade in der Weise, wie sie es meinen, von Gott erhört wird, und müssen gleichsam erst den Himmel bestürmen, um diese Erhörung zu erlangen. Weil aber Christus mit dem Vater eins ist (10, 30) und nur ausführt, was ihm der Vater zeigt (5, 19), mit anderen Worten: weil durch die hypostatische Union seine Menschheit auch mit dem Vater in unmittelbarer Verbindung steht, deshalb ist es selbstverständlich, daß zwischen dieser Menschheit und dem Vater ein ununterbrochener geistiger Verkehr, also ein Gebetsverkehr besteht; aber ebenso selbstverständlich ist es auch, daß dieses Gebet seiner Menschheit stets unfehlbar erhört wird, eben weil es ja überhaupt sich
42 nur auf das richtet, „was der Vater ihm zeigt". Das spricht Jesus in seinem Dankgebet aus. Und er spricht es allerdings deshalb laut aus, damit die Umstehenden es hören und an ihn glauben. Noch einmal verrät sich die vorige
43 Erregung und Kampfesstimmung Jesu in dem lauten Ruf — das griechische Wort heißt eigentlich „schreien" — und in den energischen, gleichsam zwingenden und abgerissenen Befehlsworten: „Hierher! Heraus!" Und das Wunder geschieht. Mit einer Gelassenheit ohnegleichen erzählt der Evangelist den Vorgang, bei dessen Lektüre doch selbst den Leser ein Schauer durchrieselt, und
44 dessen Anblick die Dabeistehenden mit Grausen erfüllen mußte, wie der an Händen und Füßen mit Leichenbinden umwickelte Lazarus mühsam die Stufen heraufstieg. Der Evangelist hat eben durchaus kein Interesse daran, diesen Eindruck irgendwie dramatisch auszuwerten. Für ihn sind solche Dinge bei Jesus ja ganz selbstverständlich. Darum begnügt er sich, mit dem in ruhigen Worten gegebenen Befehl Jesu: „Bindet ihn los und lasset ihn gehen", die wunderbare Geschichte abzuschließen.

45 Alle Juden nun, die Augenzeugen des Wunders gewesen waren, wurden daraufhin gläubig. So ist wohl der etwas mißverständliche und vom Codex D
46 auch mißverstandene griechische Satz zu verstehen. Einige aber von den Juden, offenbar solche, die nicht selbst bei dem Wunder zugegen gewesen waren, hatten, sobald sie Kunde davon erhielten, nichts Eiligeres zu tun, als zu den Pharisäern, den Todfeinden Jesu, zu laufen und es diesen mitzuteilen. Schleu-
47 nigst rufen die nun den Hohen Rat zusammen, um über diesen neuen Fall zu beratschlagen. Aber man ist recht ratlos. An der Tatsache des Wunders zweifelt keiner. Statt jedoch aus dieser Tatsache den einzig richtigen Schluß zu ziehen, haben sie andere Sorgen: „Was tun wir?" Nicht: „Was sollen wir tun?" Sondern: „Was tun wir überhaupt?" Das heißt: „Wir tun ja

gar nichts und sehen bloß zu, wie dieser Mensch durch seine Wunder die ganze Welt in Staunen setzt. Denn was wir bis jetzt getan haben, die Drohung der Exkommunikation für seine Anhänger, war völlig wirkungslos. Und gegen ihn selber haben wir überhaupt nichts zu tun gewagt. Denn die wiederholten schwächlichen Versuche, ihn festzunehmen, sind alle fehlgeschlagen." Das ist
48 der Sinn ihrer hilflosen Frage: „Was tun wir?" „Und doch, wenn wir ihn so weiter machen lassen, dann wird er sich eines Tages an die Spitze einer revolutionären Bewegung stellen, und dann wird es ganz aus sein mit dem Rest nationaler Freiheit, den Land und Volk noch genießen." Statt „Land" könnte man auch vielleicht übersetzen „Stadt" oder „Tempel". Beides wird
49 bisweilen unter dem griechischen tópos = „Ort" verstanden. Da erhebt sich
50 Kaiphas, der Hohepriester. Seine Anrede an die andern und der Vorschlag, den er, wenn auch nicht mit direkten Worten, so doch unverblümt genug gemacht, kennzeichnen den ganzen hochmütigen Eigendünkel und die Brutalität
51 dieses Mannes. Der Evangelist freilich, der zweimal betont, daß Kaiphas in jenem Jahre Hoherpriester gewesen, sieht in seinen Worten eine höhere Bedeutung. Natürlich will Johannes mit dieser zweimaligen Bemerkung nicht das schon bei den alten Kirchenvätern entstandene Mißverständnis begünstigen, als sei Kaiphas, der das hohepriesterliche Amt etwa achtzehn Jahre lang innegehabt hat, nur in jenem einen Jahre Hoherpriester gewesen, oder als erstrecke sich die Amtsdauer eines Hohenpriesters überhaupt immer nur auf ein Jahr. Aber es ist ihm von Bedeutung, daß Kaiphas gerade in jenem denkwürdigen Jahre Hoherpriester gewesen ist. Denn dadurch kommt seinem Ausspruch, den er aus persönlichem Haß als Äußerung seiner persönlichen Meinung getan hat, ein höherer Sinn zu, weil Gott ja auch den Mund eines Sünders gegen dessen Wissen und Willen zur Kundgebung einer Prophezeiung benützen kann. Und so ist es, allerdings in einer ganz anderen Weise, als Kaiphas meint,
52 richtig, daß Jesus sterben mußte, nicht nur für das Volk Israel, sondern überhaupt für alle Menschen, um sie in der einen himmlischen Herde zu sammeln (vgl. 10, 16). Der Vorschlag des Kaiphas leuchtet der ganzen Ver-
53 sammlung ein. Deshalb sind sie sich seit jenem Tage darüber schlüssig, Jesus zu töten. Es handelt sich nicht mehr, wie früher, um eine bestimmte Anklage, z. B. auf Verletzung des Sabbatgesetzes. Er muß einfach weg. Das ist ihr Beschluß. Die verschiedenen juristischen Scheinbegründungen dafür suchen sie erst später je nach Bedarf zusammen.

54 Jesus, der weder dem vom Vater festgesetzten Zeitpunkt zuvorkommen noch zu seiner eigenen Rettung seine Wundermacht gebrauchen wollte, zog sich deshalb gänzlich aus der Öffentlichkeit zurück und wählte zu seinem Aufenthaltsort für die kurze Zeit bis Ostern das etwa 20 Kilometer in der Luftlinie nördlich von Jerusalem auf einem 869 Meter hohen Berge abseits von der Landstraße gelegene Landstädtchen Ephraim, von wo aus er ungefähr gleich nah an die
55 Jordanfurten und an die Grenze Samarias hatte. Aus jener Gegend zogen manche Leute schon beizeiten vor dem Osterfest nach Jerusalem hinauf, um sich

zuvor von etwaigen rituellen Unreinheiten, die sie an der Begehung des Festes gehindert hätten, reinigen zu lassen. Da diese Leute in Jerusalem von dem Anzeigebefehl des Hohen Rates Kunde erhielten, ist es begreiflich, daß die
56 Frage: „Wird er wohl auch zum Feste kommen?" bei ihrem Herumstehen im Tempel lebhaft erörtert wurde.

## *JESU LETZTE OFFENBARUNG VOR DER WELT. Kap. 12 Vers 1—50.*

### *DIE SALBUNG IN BETHANIEN. Kap. 12 Vers 1—11. (Matth. 26, 6—13; Mark. 14, 3—9.)*

(1) Sechs Tage vor dem Osterfest kam nun Jesus nach Bethanien, wo Lazarus war, den er von den Toten auferweckt hatte. (2) Dort veranstaltete man für ihn ein Gastmahl, wobei Martha bediente. Lazarus aber befand sich auch unter denen, die mit ihm an dem Mahle teilnahmen. (3) Maria nun nahm ein Pfund kostbarer echter Nardensalbe, salbte damit die Füße Jesu und trocknete seine Füße mit ihren Haaren. Das Haus wurde von dem Geruch der Salbe erfüllt. (4) Judas aber aus Iskariot, einer seiner Jünger, der, der ihn nachher verriet, sagte: (5) „Warum hat man diese Salbe nicht für dreihundert Denare verkauft und (den Erlös) den Armen gegeben?" (6) Das sagte er aber nicht, weil er um die Armen besorgt war, sondern weil er ein Dieb war und als Verwalter der Kasse deren Einlagen auf die Seite schaffte. (7) Jesus sagte hierauf: „Laß sie machen. Sie möge das nur für den Tag meines Begräbnisses aufbewahrt halten. (8) Denn die Armen habt ihr allezeit unter euch, mich aber habt ihr nicht allezeit." (9) Da nun eine große Menge der Juden vernahm, daß er sich dort befand, so kamen sie, nicht nur um Jesu willen, sondern auch in der Absicht, den Lazarus zu sehen, den er von den Toten auferweckt hatte. (10) Die Hohenpriester aber berieten darüber, wie sie auch den Lazarus ums Leben bringen könnten, (11) weil um seinetwillen viele von den Juden hingingen und an Jesus glaubten.

### *DER FEIERLICHE EINZUG IN JERUSALEM. Kap. 12 Vers 12—19. (Matth. 21, 1—11; Mark. 11, 1—11; Luk. 19, 28—40.)*

(12) Als am folgenden Tag die Volksmasse, die zum Fest gekommen war, hörte, daß Jesus nach Jerusalem komme, (13) nahmen sie die Zweige von den Palmbäumen und gingen ihm entgegen und riefen laut: „Hosanna! Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!" Und: „Der König Israels!" (14) Jesus aber hatte einen jungen Esel gefunden und sich darauf gesetzt gemäß der Stelle der Schrift: (15) „Fürchte dich nicht, Tochter Sion (Is. 40, 9), siehe, dein König kommt, auf einem Eselsfüllen sitzend" (Zach. 9, 9). (16) Das verstanden seine Jünger anfänglich nicht. Aber nachdem

Jesus in seine Herrlichkeit eingegangen war, fiel es ihnen ein, daß das über ihn geschrieben war und sie es deshalb ihm so bereitet hatten. (17) Die Leute aus dem Volke nun, die mit ihm gewesen waren, als er den Lazarus aus dem Grabe rief und von den Toten auferweckte, legten davon Zeugnis ab. (18) Deshalb zog ihm auch das Volk entgegen, weil sie gehört hatten, daß er dieses Wunderzeichen gewirkt habe. (19) Da sprachen die Pharisäer untereinander: „Seht ihr, daß ihr nichts erreicht? Die ganze Welt ist ihm nachgelaufen."

Johannes, der hier ausnahmsweise, wie 6, 1ff., eine bereits von den Synoptikern erzählte Geschichte in sein Evangelium aufgenommen hat, verrät deutlich, daß er die Kenntnis dieser Geschichte schon voraussetzt und nur einiges
1 noch genauer angeben will. So hören wir, daß das Gastmahl sechs Tage vor
2 dem Osterfest stattgefunden hat, daß und in welcher Weise die Familie des
3 Lazarus dabei beteiligt war, daß Maria die Füße Jesu gesalbt hat, und daß
4 Judas es gewesen ist, der jene böse Bemerkung gemacht hat. Natürlich will Johannes den Matthäus und Markus nicht in der Weise berichtigen, als ob nicht auch andere Jünger die Worte des Judas mehr oder minder gedankenlos nachgesagt hätten. Aber die Bosheit ging von Judas aus, dem Jünger, dessen verräterische Gesinnung in krassem Gegensatz steht zu der zarten, innigen Liebe der Maria. Ebensowenig will Johannes in Abrede stellen, daß Maria auch, und zwar zuerst (Mark. 14, 3), das Haupt Jesu gesalbt hat. Spricht er doch 11, 2 ganz allgemein von einer Salbung „des Herrn". Aber nicht diese auch sonst bei den Juden übliche Salbung des Hauptes hat den Anlaß gegeben zu der bösen Bemerkung des Judas über „die Verschwendung" (Matth. 26, 8), sondern daß sie den offenbar nicht geringen Rest der Flasche sogar zu einer
7 Salbung der Füße verwendet hat. Aus den Worten Jesu (Vers 7) „Laß sie" ist nämlich zu schließen, daß Maria gerade mit dieser Salbung der Füße angefangen hatte, als Judas in seiner groben Weise dazwischenfuhr. Eigentümlich ist die weitere Rede Jesu bei Johannes im Vergleich mit der bei Matthäus und besonders bei Markus (14, 8). Man ist versucht, das Griechische zunächst wörtlich zu übersetzen: „Laß sie, damit sie es (d. h. also den Rest der Salbe) für den Tag meines Begräbnisses aufbewahre." Und manche halten dies sogar für die ursprüngliche Form und den ursprünglichen Sinn der Rede Jesu, die dann von Matthäus und besonders von Markus etwas umgebogen worden sei. Aber das ist unmöglich. Denn erstens läge dann in der ganzen Rede Jesu ein Widerspruch: Wenn sie den Rest der Salbe aufheben soll zum Begräbnis, dann darf man sie eben nicht gewähren lassen, sondern müßte sie auffordern aufzuhören. Ferner läßt sich das „es" (griechisch autó) nur sehr gezwungen auf die Salbe (griechisch myron) bzw. deren Rest beziehen, während doch vielmehr ihre ganze Handlung damit gemeint ist. Endlich ist nicht nur nach Markus (14, 3), sondern auch nach Johannes (Vers 3 Schluß) von der Salbe offenbar überhaupt kein Rest mehr vor-

handen. Darin bestand ja gerade die „Verschwendung". Der Sinn der Redewendung bei Johannes kann also kein anderer sein als bei den Synoptikern: Die jetzt schon geschehene Salbung soll gleichsam aufbewahrt bleiben für den Tag des Begräbnisses, wo die Frauen ja nicht mehr dazu kamen, ihr Vorhaben auszuführen (vgl. Luk. 23, 56). Mehrere Handschriften wollten durch die Lesart „sie hat es aufbewahrt ..." die sonderbare Redeweise mehr der
9 synoptischen angleichen. Die „große Menge der Juden" in Vers 9 setzt sich, wie sich aus Vers 12 ergibt, aus den vom ganzen Lande herbeigekommenen Festpilgern zusammen. Die hatten in Jerusalem von dem großen Wunder gehört, und deshalb ist an dem Samstag vor Palmsonntag ein stetiges Hin und Her von Neugierigen zwischen Jerusalem und Bethanien. Da Bethanien nach rituellem Recht zum Stadtbereich Jerusalems gehörte, stand das Verbot, am Sabbat einen größeren Gang außerhalb der Stadt zu machen, dem nicht
10 im Wege. Die Beratungen der Hohenpriester über die Beiseiteschaffung des Lazarus führten, wie schon die griechische Konstruktion des Satzes zeigt, allerdings nicht zur Tat. Das übrige über die Salbung siehe bei Matthäus Band XI 2, S. 95 ff.

Noch deutlicher tritt bei dem Einzug Jesu in Jerusalem zu Tage, daß Johannes die Kenntnis der synoptischen Erzählung voraussetzt und nur einige ihm wesentlich erscheinende Momente nachtragen und ins Licht setzen will. Sonst würde z. B. Vers 14 ein ganz falsches Bild geben. Denn danach könnte es scheinen (nach dem griechischen Tempus), als habe Jesus selbst zufällig einen Esel gefunden, und zwar erst während des Triumphzuges, während er doch schon vorher seine Jünger eigens beauftragt hat, ihm einen solchen zu beschaffen. Das Ende von Vers 16 („sie hatten es ihm so bereitet") weist ja auch tatsächlich auf das letztere hin. Dem vierten Evangelisten aber, der
12 auch hier wieder genau den Tag angibt, kommt es besonders darauf an zu betonen, daß nicht nur, wie es nach den Synoptikern den Anschein hat, die in seiner Begleitung sich befindlichen Menschen ihn umjubelten, sondern daß sein Einzug eine feierliche Einholung vonseiten der bereits in Jerusalem anwesenden Menge der Festpilger war. Ja, man hat ihn eingeholt, wie man einen
18 vom Siege heimkehrenden König einholt. Darum betont Johannes auch, daß man sogar die Zweige von den Palmbäumen herunterholte, was bekanntlich keine so einfache Sache ist. Mit Palmzweigen empfängt man eben den Sieger. Das tritt auch klar in den von Johannes berichteten Zurufen der Menge zu Tage. Hat man doch nicht bloß im allgemeinen das Königtum Davids gepriesen (Mark. 11, 10), sondern ihm direkt zugerufen: „Der König Israels." Besonderen Wert aber legt Johannes darauf, die Ursache dieser ungeheuren
18 Begeisterung aufzudecken: die sich überall verbreitende Kunde von der Auferweckung des Lazarus. In der Tat ist gerade diese letztere Aufklärung durchaus nicht überflüssig. Denn sonst könnte man wirklich mit Recht mit einigen Kritikern fragen, wie es möglich war, daß Jesus, der doch nach Johannes wiederholt nach Jerusalem hinaufgezogen ist, nun auf einmal mit solchem

Enthusiasmus dort empfangen wurde. Dieser Enthusiasmus, der – wie schon bemerkt – aus den übrigen Teilen des Landes herbeigekommenen Festpilger hat nun durchaus nichts Befremdendes mehr. Das Nähere über den Einzug siehe Band XI 2, S. 1 ff. Ein Widerspruch zwischen der Darstellung der Synoptiker, die Jesus von Jericho her nach Bethanien gelangen lassen, während Johannes bloß schreibt: „er kam nach Bethanien" (2, 1), nachdem er vorher Ephraim als Jesu Aufenthaltsort angegeben hatte (11, 54), existiert natürlich nicht. Von Ephraim aus führte ein bequemer Weg in ein paar Stunden in das Jordantiefland, von wo aus es nur noch eine kurze Strecke war bis Jericho.

## *DIE HEIDNISCHEN PROSELYTEN WÜNSCHEN, MIT JESUS BEKANNT ZU WERDEN. Kap. 12 Vers 20—36.*

(20) Es befanden sich aber einige Heiden unter denen, die hinaufzogen, um am Feste anzubeten. (21) Diese nun traten an Philippus aus Bethsaida in Galiläa mit der Bitte heran: „Herr, wir möchten gerne mit Jesus bekannt werden." (22) Philippus ging und sagte es dem Andreas. Andreas und Philippus gingen und sagten es Jesus. (23) Jesus aber gab ihnen zur Antwort: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde. (24) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, dann bleibt es für sich allein. Wenn es aber stirbt, dann bringt es viele Frucht. (25) Wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele in dieser Welt haßt, der wird sie für das ewige Leben bewahren. (26) Wenn einer mir dient, dann muß er mir nachfolgen, und wo ich bin, dort wird auch mein Diener einmal sein. Wenn einer mir dient, dann wird ihn der Vater ehren. (27) Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? ‚Vater, rette mich aus dieser Stunde!' Aber gerade deshalb bin ich ja in diese Stunde gekommen. (28) ‚Vater, verherrliche deinen Namen.'" Da kam eine Stimme vom Himmel: „Ich habe verherrlicht, und ich werde wieder verherrlichen." (29) Das Volk nun, das dabei stand und es hörte, sagte, es habe gedonnert. Andere sagten: „Ein Engel hat mit ihm gesprochen." (30) Jesus antwortete und sagte: „Nicht meinetwegen ist diese Stimme erschollen, sondern euretwegen. (31) Jetzt ergeht ein Gericht über die Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. (32) Und ich werde, wenn ich von der Erde weg erhöht bin, alles an mich ziehen." (33) Das aber sagte er, um anzudeuten, welches Todes er sterben werde. (34) Da antwortete ihm das Volk: „Wir haben aus dem Gesetz gehört, der Messias bleibe in Ewigkeit. Wie kannst du da behaupten, der Menschensohn müsse erhöht werden? Was ist das für ein Menschensohn?" (35) Darauf sagte Jesus zu ihnen: „Noch kurze Zeit weilt das Licht unter euch. Wandelt im Licht, solange ihr es noch habt, damit euch nicht Finsternis ereile. Wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. (36) Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit

ihr Kinder des Lichtes werdet." Diese Worte sprach Jesus zu ihnen. Dann ging er weg und verbarg sich vor ihnen.

20 Man übersetzt in Vers 20 gewöhnlich „Griechen" statt „Heiden". So heißt auch das Wort eigentlich. Aber im Neuen Testament wird es stets zur Bezeichnung der Heiden im Gegensatz zu den Juden gebraucht (vgl. Röm. 1, 16; 3, 9; Gal. 2, 3), wobei durchaus nicht gesagt ist, daß es sich jedesmal um Leute griechischer Nationalität handle (vgl. Mark. 7, 26). Es waren hier freilich keine gewöhnlichen Heiden, sondern, da sie auch „zur Anbetung zum Feste" kamen, ohne Zweifel Proselyten, und zwar sogenannte Proselyten des
21 Tores oder Halbproselyten (vgl. Band XI 2, S. 57). Warum sie sich mit ihrer Bitte gerade an Philippus wenden, wird nicht gesagt. Und es hat auch wenig Zweck, mit manchen Exegeten nach den Gründen dafür zu suchen. Philippus wird ihnen eben am nächsten erreichbar gewesen sein. Der schon von Natur etwas umständliche (vgl. 1, 45; 6, 7; 14, 8) Philippus, der zudem auch wußte, daß Jesus den Verkehr mit Heiden gewöhnlich ablehnte und einen solchen ja auch seinen Jüngern bei deren seinerzeitigen Aussendung verboten
22 hatte (Matth. 10, 5), wollte die Sache nicht allein auf sich nehmen, sondern zog den etwas resoluteren Andreas (vgl. 1, 41) zu Rate. Die fast etwas umständliche Weise, wie der Evangelist diesen doch recht unwesentlichen Zug erzählt, spricht, nebenbei bemerkt, auch wieder deutlich für die Treue des Berichterstatters. Ganz seiner Art entsprechend denkt Johannes nicht daran, auch mitzuteilen, ob Jesus der Bitte der Heiden willfahrt habe, ebenso wie er im 3. Kapitel den Nikodemus am Ende nicht mehr erwähnt. Daraus oder aus der von Jesus den Aposteln gegebenen Antwort zu schließen, Jesus habe die Bitte abgeschlagen, wäre jedoch ebenso unrichtig, als in Kapitel 3 der Schluß, Nikodemus sei überhaupt nicht mehr dagewesen (vgl. S. 106). Dem Evangelisten ist diese Frage ebenso gleichgültig, als es ihm dort die dauernde Anwesenheit des Nikodemus war. Er hat das von den Heiden überhaupt nur erzählt, um auf die Antwort Jesu zu kommen.

Diese von heidnischen Festpilgern aus eigenem Antrieb gestellte Bitte, mit ihm bekannt zu werden, erinnert Jesus von neuem an seinen Herzenswunsch, den er bisher fast stets hat zurückstellen müssen, auch den Heiden das Heil zu bringen (vgl. zu 10, 16). Andrerseits empfindet er diese Bitte auch als eine Mahnung, daß es nun bald an der Zeit sei, auch diesen seinen Wunsch, der bereits von Vertretern des Heidentums selber geäußert wird, zu erfüllen.
23 Das kann freilich erst geschehen, wenn „seine Stunde" (vgl. dazu S. 69 ff. und 214 ff.) gekommen, d. h. wenn er durch sein Kreuzesleiden und Sterben hindurch in seine himmlische Herrlichkeit hinaufgestiegen ist (vgl. 3, 14 ff.;
24 10, 16 ff.). Diese Gedanken spricht er aus in dem schönen Gleichnis vom Sterben des Weizenkornes. Dieses Gleichnis gilt freilich nicht nur für ihn, sondern auch für uns. Es enthüllt den eigentlichen Sinn unseres Lebens, wie er sich vor Gott darstellt. Auch religiöse Menschen erheben bisweilen die Klage: „Mein Leben ist doch so langweilig und sinnlos. Ich stehe des Mor-

gens auf; ich gehe an die Arbeit, dieselbe langweilige Alltagsarbeit Tag für Tag; ich lege mich zu Bett; ich stehe wieder auf. Und so geht es weiter." Indes nicht in den großen, weitreichenden Taten, die bisweilen ein Mensch verrichtet, liegt, übernatürlich besehen, der eigentliche Sinn des Christenlebens, sondern gerade in dem langweiligen, scheinbar sinnlosen Alltagswerk. Denn wenn ein Mensch fort und fort im Gehorsam gegen Gott aufsteht, an die Arbeit geht, sich zu Bett legt, wieder aufsteht usw. und all das Langweilige, Widerwärtige, Sinnlose dieses Alltagslebens hinnimmt aus Gottes Hand, dann stirbt jeden Tag etwas von seinem Allereigensten, von seinem Wollen, von seinem Wünschen, von seinem eigenen Streben und Widerstreben. So werden diese Alltagsopfer zu Samenkörnern, die in der Ewigkeit aufgehen und viele Frucht bringen. Daß das Gleichnis wirklich für alle gilt, die zu ihm gehören wollen, versichert Jesus selber ausdrücklich in den folgenden Versen.
25 Sie enthalten Sätze, die er in ähnlicher Form wiederholt ausgesprochen hat. Sie gehören also zu den Grundgedanken Jesu. Und jeder vermag nach dem Grade, in welchem diese Grundgedanken Christi über das Leben zu seinen eigenen praktischen Lebensgrundsätzen geworden sind, zu ermessen, wieviel er von den Gesinnungen Christi in sich selber trägt. Zu Vers 25 vgl. Matth.
26 10, 39; 16, 25; Luk. 14, 26; 17, 33. Zum „Dienen" vgl. Matth. 20, 28 = Mark. 10, 45. Unter Dienen versteht Jesus: „Seine Seele drangeben." Das heißt nicht immer „sein Leben hingeben". Aber doch seine ganze Seele daransetzen bei allem, was man im Dienste Christi tut. Sonst bleibt man ein Mechaniker und Handwerker, sei es als Seelsorger oder als Erzieher oder was immer, aber kein Diener Christi. Was Jesus unter „nachfolgen" versteht, hat er Matth. 16, 24 = Mark. 8, 34; Luk. 9, 23 gesagt: „das Kreuz auf sich nehmen", und zwar „jeden Tag". Beachtenswert ist auch im griechischen Text des Verses 26 die jeweilige starke Betonung des Pronomens „Ich" bzw. „Mir" oder „Mein". Ihm zu dienen ist eben ein ganz besonderer Dienst, der ein Dienstverhältnis ganz eigener Art begründet, wie es sonst nirgends vorkommt. Es erfordert einen ganz besonders engen Anschluß an ihn, der aber auch zu einer ganz besonderen Anteilnahme an ihm und seiner Herrlichkeit führt. Denn den, der ihm dient, „wird der Vater einmal ehren" mit ähnlicher Ehrung, wie er sie dem Sohne zugedacht hat.

Die Stunde der Verherrlichung ist nahe. Aber sie beginnt mit dem Kreuz. Und Jesus ist auch ganz Mensch. Deshalb kommt es nun wieder über ihn und läßt er es über sich kommen, wie schon manchmal in seinem Leben (vgl. Luk.
27 12, 50) und wie es am stärksten am Ölberg geschehen ist: „Jetzt ist meine Seele erschüttert." Dasselbe Verbum steht hier wie 11, 33. Aber doch in anderer Weise. Dort gab auch das Grauen vor dem Tode die Veranlassung zu der seelischen Erschütterung, das Grauen vor dem, was der Tod mit allen Menschen anrichtet und soeben mit seinem Freunde Lazarus angerichtet hatte, und was er auch bald ihm selber antun wird. Aber dort war das Verbum im Aktiv gebraucht: „er erschütterte sich selbst". Vorherrschend war der von ihm

selbst absichtlich hervorgerufene aktive und aggressive Affekt des Zornes gegen den Tod und den, der dahinter steht, den Teufel. Hier sind es die passiven Ölbergsaffekte der Bangigkeit, des Ekels, der Trauer, des Widerstrebens, denen er es nicht verwehrt, über seine Seele hereinzubrechen und sie einen Augenblick in Besitz zu nehmen. Seine Seele — d. h. nicht die unanfechtbaren Kräfte seines Geistes, den Verstand und den Willen, aber seine ganze Phantasie, sein ganzes Gemüt. Und wie groß die Verwirrung ist — das griechische Verbum heißt in der Grundbedeutung „aufwühlen", „aufrühren", „durcheinanderrühren" — verrät seine Frage: „Was soll ich sagen?" Er, der diese Stunde von Anfang an in aller Klarheit als sein Lebensziel erkannt und in sein Lebensprogramm aufgenommen hatte (vgl. 2, 19; 7, 6–8; 8, 28; 9, 4ff.; 10, 11–18), er, für dessen Handeln und Wollen stets nur der Wille des Vaters die einzige Richtschnur gewesen ist (vgl. 4, 34; 5, 19 30; 6, 38 40) und der sich längst in voller Freiheit entschlossen hat, gerade diesen Auftrag seines Vaters zu erfüllen (10, 18), er schwankt einen Augenblick. Nicht ob er die Erfüllung verweigern solle — das ist bei ihm undenkbar —, aber ob er den Vater nicht bitten solle, die Erlösung der Menschen und seine eigene Verherrlichung auf eine andere Weise als durch den blutigen Kreuzestod zu bewirken. Und er schwankt nicht nur. Einen Augenblick lang, bevor er überhaupt seine Überlegung zu Ende geführt hat, überwältigt ihn auch das Toben seines Gemütes und preßt ihm die Bitte aus: „Vater, rette mich aus dieser Stunde!" Aber sofort wird sein durch keine Versuchung beirrbarer Verstand des Aufruhrs Herr, und er unterbricht sich selbst: „Aber deswegen — d. h. um dieses Leiden und Sterben durchzumachen — bin ich ja freiwillig in diese Stunde gekommen" (vgl. 10, 18). Und aus vollem Willen heraus
28 sendet er das Gebet empor: „Vater, verherrliche deinen Namen." Denn der Name Gottes, d. h. sein Wesen, dessen Ausdruck ja der Name ist, wird dadurch verherrlicht, daß die Menschen dieses Wesen erkennen und infolgedessen dankbar preisen. Durch nichts aber wird Gottes Wesen, das in der Liebe besteht (1 Joh. 4, 8), deutlicher und tiefer erkannt als durch den Kreuzestod seines Sohnes (vgl. 3, 16).

Viele Ausleger setzen an das Ende des kurzen Satzes: „Vater, rette mich aus dieser Stunde", ein Fragezeichen und sehen in ihm den Inhalt der Überlegung „Was soll ich sagen?" Scheint ja doch der mit diesen Worten ausgesprochene Beginn der Überlegung eine solche Auffassung geradezu zu fordern. Allein eine eigentliche Überlegung des Verstandes über die Frage, ob er den Vater um Abwendung des Kreuzestodes bitten solle, ist bei Christus doch wohl kaum denkbar. Und noch unwahrscheinlicher ist es, daß er in diesem Zustand der Erschütterung seines Gemütes erst eine trockene Reflexion über die verschiedenen Gebetsmöglichkeiten mitgeteilt habe. Demgegenüber ist die andere Auffassung viel natürlicher und psychologisch durchaus begreiflich. Das erste Gebet: „Vater, rette mich aus dieser Stunde", entspricht dann genau dem anfänglichen Gebetsruf auf dem Ölberg: „Vater, laß diesen Kelch an

mir vorübergehen." Auch kommt die ganze Seelennot und der Seelenkampf Jesu viel mehr zum Ausdruck, als wenn er bloß eine Zeit lang ruhig darüber reflektiert hätte, welches Gebet hier angebracht sei. Endlich entsprechen sich bei dieser Auffassung die beiden Gebetsrufe in markanter Weise. Der eine, aus dem beklommenen Gemüt hervorgepreßt, als Ausdruck seiner inneren Not, der andere, vom klaren Verstand und festen Willen diktiert, als Ausdruck seines Sieges.

Man möchte sich vielleicht darüber wundern, daß Jesus, der schon früher solche Anfechtungen zu bestehen gehabt und gerade soeben über eine schwere Erschütterung seiner Seele den Sieg errungen hat, schon wenige Tage darauf abermals einen noch größeren Kampf durchfechten mußte. Denn es wäre durchaus verfehlt, zu glauben, Jesus habe, um uns eine Lehre des Verhaltens zu geben, sich sozusagen nur unserer Ausdrucksweise bedient, ohne in Wirklichkeit eine Erschütterung zu erleiden ähnlich denen, die wir gewöhnliche Menschen zu erleiden haben. Jesus spielt nicht Theater, am wenigsten mit so ernsten Dingen. Sondern da er ganz Mensch war und sein wollte, „in allem in gleicher Weise versucht, doch ohne zu sündigen" (Hebr. 4, 15), wollte er uns auch hierin ein Beispiel geben zu unserem Troste und unserer Ermutigung. Wir müssen eben die Auffassung, die im Grunde geistlichen Hochmut verrät, vollständig ablegen, als ob ein seelischer Sieg zu einem andauernden Zustand werden müsse, und als ob es ein Zeichen sittlicher Schwäche und Minderwertigkeit sei, wenn dieselbe Anfechtung uns stets von neuem zu schaffen macht. Auch der Beichtvater muß sich in der Behandlung seiner Beichtkinder darüber klar sein, daß der Zustand der Vollkommenheit durchaus nicht dem Zustand der Ruhe von seelischen Anfechtungen, seien sie selbst noch so niedriger Art, gleichzusetzen ist und danach bemessen werden kann. Denn die sittliche Vollkommenheit hat ihren Sitz nicht in dem stets schwankenden Gemüt und der stets flatternden Phantasie, sondern tief unten im Willen. Und da unsere Willensstärke sich nicht messen kann mit der Willensstärke des Gottmenschen, dessen menschliche Seele die substantielle Heiligkeit besaß, so bietet selbst das mehr oder weniger starke Schwanken unseres Willens noch keinen Maßstab der Beurteilung für den Grad der Vollkommenheit. Nur in der Wurzel des Willens wohnt die Tugend wie die Sünde. Und beide zeigen sich in der immer wieder festgehaltenen Willensrichtung. Ob der Mensch, auch wenn der Wirbelsturm ihn bis zu der Erde gebeugt hat, sich stets mit erneuter Zähigkeit aufrichtet zu Gott hin, oder ob die Wurzel herausgerissen ist und der Baum liegen bleibt, wie er liegt, darauf kommt es an.

Wie seinerzeit bei der Taufe am Jordan, erschallt auch hier eine Stimme von oben: „Ich habe verherrlicht, und ich werde verherrlichen." Das nicht genannte Objekt ist natürlich nicht etwa Jesus, sondern entsprechend dem Vorhergehenden der Name des Vaters. Gott Vater hat bereits durch viele durch seinen menschgewordenen Sohn vollbrachte Taten sein göttliches Wesen und seine Liebe kundgetan. Und er wird beides in vollendeter Weise kundtun durch

den Kreuzestod Jesu. Da allerdings jede durch den Sohn bewirkte Verherrlichung des Vaters auch einer solchen des Sohnes gleichkommt, und da insbesondere Jesu Kreuzestod seine Auferstehung und Himmelfahrt begründen wird, ist damit indirekt auch Jesu Verherrlichung durch diese Stimme des Vaters feierlich gewährleistet. Deshalb ist es nicht ganz gegen den Sinn, aber doch sehr überflüssig, daß mehrere Handschriften in dem Gebetsruf Jesu
29 das „deinen Namen" durch „deinen Sohn" ersetzt haben. Das Volk, das dabeistand und die Stimme auch hörte, sagte, es habe gedonnert. Obwohl wenigstens die Apostel oder zum mindesten einige von ihnen die gesprochenen Worte verstanden haben, muß es also doch mehr ein eigenartiges majestätisches Dröhnen gewesen sein, in dem die gesprochenen Worte nur schwer zu verstehen waren. Denn auch die anderen, die sagten: „Ein Engel hat mit ihm gesprochen", hatten keine Worte vernommen. Weil es aber doch nicht wie ein gewöhnliches Donnern klang, und weil die Heilige Schrift bisweilen von einem Sprechen der Engel mit Propheten oder anderen Menschen berichtet, das man sich als ein Donnern vorstellte, kamen sie auf diese Vermutung. Obwohl also die Worte von den wenigsten verstanden worden waren, konnte
30 Jesus trotzdem sagen: „Nicht meinetwegen ist diese Stimme erschollen, sondern euretwegen." Denn daß es kein natürliches Donnern war, sondern irgend ein Zeichen von oben als Antwort auf Jesu Gebet, mußte jedermann merken. Es war eine letzte Mahnung an alle Anwesenden, die Bedeutung der Stunde
31 zu erfassen. „Jetzt ergeht ein Gericht über die Welt." Ein wirkliches Gericht von oben. Nicht nur eine Scheidung vollzieht sich, wie man das Griechische zwar wortgemäß übersetzen könnte, aber nicht dem Sinne des Ganzen entsprechend. Damit kann natürlich nicht das auf das Ende der Tage angekündigte Jüngste Gericht gemeint sein, auch nicht ein Teil der fortlaufend an den einzelnen wie an der Welt sich vollziehenden Gerichte Gottes, sondern nur ein einmaliges, jetzt ein für allemal sich vollziehendes Gericht ganz besonderer Art. Welcher Art, das besagt der zweite Satz, der das Resultat dieses Gerichtes angibt: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden." „Fürst dieser Welt" nennt Jesus den Teufel (14, 30; 16, 11; vgl. Eph. 2, 2; 6, 12; Matth. 4, 8 und 9). Denn infolge des Sündenfalls der ersten Menschen hatte dieser sich tatsächlich die Herrschaft über die Menschheit insofern angeeignet, als die große Masse der Menschen sich freiwillig seiner Sündensklaverei unterwarf. Und er übte seine Herrschaft auch ungestört aus, indem er alle Völker der Erde, das kleine, vom Lichte der Offenbarung beschienene Völkchen Israel ausgenommen, in das tiefste Dunkel hüllte über das Wesen und den Willen Gottes, so daß die Lebensauffassung des Heidentums, so viel Edles sich auch darin findet, eben doch eine rein diesseitige war, ohne eine Beziehung zu Gott und zum ewigen Leben, ganz abgesehen von all dem Häßlichen und Grausamen, was sie gebar. Hauptsächlich aber und am sichtbarsten und schmerzlich fühlbarsten übt der Teufel diese Herrschaft aus durch den Tod, dem alle Menschen unterworfen sind. Jetzt aber wird die uralte, schon am

Anfang der Menschheit dieser gegebene Verheißung in Erfüllung gehen (Gen. 3, 15 hebräischer Text). Der geheimnisvolle „Weibessprößling", mit dem in letzter Linie Christus gemeint ist, wird der Schlange den Kopf zertreten und so die Herrschaft des Teufels brechen. Denn gerade am Tode Christi zerschellt seine Macht. Christus wird auferstehen, und sein Tod und seine Auferstehung werden für alle Christusgläubigen jenes von Christus verheißene ewige Leben erwirken, so daß nunmehr für sie der leibliche Tod nur noch den Übergang in die Verklärung des Lebens bedeutet und nicht mehr wie bisher den endgültigen Sieg des Teufels über sie. Und vom Kreuze aus wird das Licht der Wahrheit und der Gnade siegreich vordringen über die ganze bewohnte Welt (vgl. Matth. 24, 14) und alle erleuchten, „die guten Willens
32 sind" (Luk. 2, 14). Darum sagt Jesus weiter: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alles (andere Lesart: ‚alle') an mich ziehen." Das ist natürlich zunächst prinzipiell zu verstehen. Denn Jesus will weder behaupten, daß alle Heiden, die vor ihm gelebt haben, verdammt worden seien, noch daß nach seinem Tod und seiner Auferstehung der Teufel keinen Einfluß mehr auf diese Welt besitzen werde. Das letztere wäre nicht nur gegen alle tägliche Erfahrung, sondern der heilige Paulus selbst versichert das direkte Gegenteil (Eph. 6, 12). Aber trotzdem bleibt es wahr: Auch die edlen Heiden, die, soweit ihre Kräfte reichten, ehrlich nach dem Guten gesucht haben, vermochten in der vom „Fürsten dieser Welt" verbreiteten Finsternis Gott und sein Reich noch nicht zu finden, da zu beiden der Zugang erst durch Christi Kreuzestod geöffnet worden ist. Und andrerseits: Mag der Teufel und das Heer seiner Anhänger noch so weitertoben gegen Gott und sein Reich, beide leuchten vor aller Augen sichtbar in ihrem Glanze. Von seinem Throne ist der Teufel tatsächlich herab„gestürzt", wie einige wenige Textzeugen haben. Es ist klar, daß auch die von den weitaus meisten gebotene Lesart: „der Fürst dieser Welt wird *hinausgeworfen* werden", nur in diesem Sinne verstanden werden kann. Nach dem Zusammenhang (vgl. Vers 23) hat Jesus bei dem Ausdruck „erhöht werden von der Erde" hauptsächlich seine Verherrlichung, also seine Himmelfahrt und die Sendung des Heiligen Geistes, im Auge gehabt. Da aber seine Erhöhung am Kreuze nicht nur die zeitliche, sondern auch die innere Vorbedingung dieser Verherrlichung ist (vgl. zu 3, 14 S. 99 ff.),
33 so ist der Evangelist durchaus im Recht mit seiner Bemerkung: „Das aber sagte er, um anzudeuten, welchen Todes er sterben werde." Die jüdischen Zuhörer haben natürlich den Sinn dieser Worte Jesu nicht verstanden, auch gar nicht verstehen wollen. Sie hören nur heraus, daß er irgendwie von einem Verlassen der Erde spricht. Und manche von ihnen erinnern sich daran, daß
34 er Ähnliches schon früher angedeutet hatte (vgl. 7, 33 ff.; 8, 21 ff.). Das allerdings verträgt sich nicht mit dem Begriff des Menschensohnes = des Messias, den *sie* sich nach den in der Synagoge gehörten Lehrvorträgen ihrer Schriftgelehrten gebildet haben. (Der Ausdruck „Gesetz" steht hier wie in Vers 10, 34 in weiterem Sinne gleich „Schrift".) An Stellen wie Is. 9, 6;

Dan. 2, 44; 7, 14; 2 Sam. 7, 16, die sie natürlich wie alle Juden auf ein rein irdisches Reich deuteten, schien es doch ausdrücklich gesagt zu sein, daß die Herrschaft des Messias ewig dauern, also auch er selbst ewig bleiben werde. Darum fragen sie recht schnippisch: „Was ist das für ein neuer Menschensohn, für den du dich da ausgibst?" Es hat keinen Zweck, sie über ihre selbstgewollte Unwissenheit zu belehren. Deshalb begnügt sich Jesus damit, sie noch einmal in letzter Stunde zu mahnen, das Licht in sich aufzunehmen, das ihnen nur noch ganz kurze Zeit leuchten wird. Da hier von einem Angriff seitens der Juden wie 8, 59 keine Rede ist, auch kein Anlaß zu einem solchen vorliegt, kann der folgende Ausdruck „er verbarg sich vor ihnen" wohl nur besagen, daß Jesus mit diesen letzten Worten seine öffentliche Tätigkeit abgeschlossen hat. Er muß sie also am Dienstagabend gesprochen haben. Und darauf zog er sich nach Bethanien zurück, wo er sich verborgen hielt bis zum Antritt seines Leidensganges.

## *RÜCKBLICK DES EVANGELISTEN AUF DIE ÖFFENTLICHE TÄTIGKEIT JESU. Kap. 12 Vers 37—50.*

(37) Obwohl er aber so viele Zeichen vor ihren Augen gewirkt hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, (38) damit das Wort des Propheten Isaias in Erfüllung gehe, das er gesprochen hat: „Herr, wer hat der Botschaft Glauben geschenkt, die wir vernommen haben, und wem wurde der Arm des Herrn offenbar?" (Is. 53, 1). (39) Deshalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Isaias gesagt hat: (40) „Er hat ihre Augen blind und ihr Herz hart gemacht, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht verstehen und sich nicht bekehren, so daß ich sie heilen könnte" (Is. 6, 9ff.). (41) Das hat Isaias gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen hat; und so hat er von ihm gesprochen. (42) Freilich kamen sogar von den Mitgliedern des Hohen Rates viele zum Glauben an ihn. Aber wegen der Pharisäer bekannten sie (ihren Glauben) nicht, um nicht aus der Synagoge ausgestoßen zu werden. (43) Denn sie liebten die Ehre vonseiten der Menschen mehr als die Ehre vonseiten Gottes. (44) Jesus aber hat laut genug verkündigt: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. (45) Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. (46) Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit keiner, der an mich glaubt, in der Finsternis bleibe. (47) Und wer meine Worte hört und nicht bewahrt, den richte ich nicht. Denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt zu retten. (48) Wer mich ablehnt und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter: Das Wort, das ich gesprochen habe, das wird ihn richten am Jüngsten Tage. (49) Denn ich habe nicht von mir aus gesprochen, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir den Auftrag gegeben, was ich sagen und reden soll. (50) Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist. Was ich also rede, das rede ich so, wie der Vater es mir gesagt hat."

Der Evangelist schließt seinen Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu ab mit einem kurzen Rückblick über den Unglauben, dem Jesus bei seinem
37 Volke begegnet ist. „Obwohl er so viele Zeichen vor ihren Augen gewirkt hatte." Johannes selbst hat ja nur wenige Wunder Jesu ausführlich berichtet. Aber er hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß Jesus noch viele andere Wunder getan habe (vgl. 2, 23; 3, 2; 4, 45; 6, 2; 7, 3 31; 9, 16; 11, 47). Auf alle diese Wunder blickt er hier zurück. Auch auf die von den Synoptikern berichteten, die in Galiläa geschehen sind. Denn er redet hier nicht nur von dem Unglauben der Juden in engerem Sinne, d. h. der Bewohner Jerusalems oder Judäas, sondern vom ganzen Volke Israel. Trotz all dieser vor ihren Augen geschehenen Wunder haben sie nicht an ihn geglaubt. Das ist ja wirklich nicht nur eine befremdliche Tatsache, sondern geradezu eine solche, die kurzsichtige Gemüter in ihrem eigenen Glauben an Jesus, den Messias, schwankend machen könnte. Aber völlig zu Unrecht. Ist doch auch
38 dieser Unglaube seines Volkes gegenüber dem Messias längst prophezeit gewesen. Isaias hat am Ende des 52. Kapitels geschildert, wie selbst die Heiden staunen werden über die Herrlichkeit des aus seinem Knechtes- und Leidenszustand erhöhten Messias: „Was ihnen nie erzählt worden war, das sehen sie, und wovon sie nie etwas gehört hatten, das nehmen sie wahr." Im Gegensatz dazu spricht 53, 1 ff. die Verwunderung des Israel der Endzeit aus über die Blindheit des zur Zeit des Messias lebenden Israel, das seinen eigenen Erlöser in der leidenden Knechtsgestalt verkannte. „Wer hat der Botschaft Glauben geschenkt, die uns geworden ist?" fragt der Prophet, der sich mit seinem Volke identifiziert. „Und wem ist der Arm Gottes offenbar geworden?" Der Arm Gottes, d. h. die göttliche Macht, die sich gerade an dem leidenden Messias erwiesen hat. Wenn also nach dem prophetischen Wort das Israel der Zukunft sich wundern wird über den Unglauben des Israel zur Zeit des Messias, dann ist mit demselben Prophetenwort auch dieser jetzige Unglaube vorausgesagt. Somit kann er nicht nur kein Beweis gegen die Messianität Jesu sein, sondern bietet vielmehr eine neue Bestätigung derselben. Deshalb schreibt der Evangelist geradezu: „Sie haben nicht an ihn geglaubt, *damit* das Wort des Isaias in Erfüllung gehe." Natürlich will er nicht behaupten, die Absicht der Juden bei ihrem Unglauben sei die Erfüllung dieses Prophetenwortes gewesen. Ebensowenig ist seine Meinung, Gott habe diesen Unglauben bewirkt in der Absicht, sein Wort wahrzumachen. Aber Gott hatte diesen Unglauben mit Sicherheit vorausgesehen und deshalb durch seinen Propheten vorausverkündet, *damit* die Späteren hierin einen neuen Beweis erblickten nicht nur für die Allwissenheit Gottes, sondern auch für die Messianität seines Sohnes Jesus Christus. Aber Johannes geht noch weiter. Nach eben demselben Propheten Isaias *haben* sie ja nicht nur nicht geglaubt, sondern sie
39 *konnten* gar nicht glauben. Denn so steht es Is. 6, 10: „Er hat die Augen
40 dieses Volkes blind und ihr Herz hart gemacht, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht verstehen, so daß *ich* sie heilen könnte."

Zwar steht es so wörtlich weder im hebräischen Text des Isaias noch in der Septuaginta. Nach dem Hebräischen erhält vielmehr der Prophet selber den Auftrag: „Mach das Herz dieses Volkes unempfänglich und seine Ohren schwerhörig und verklebe ihm die Augen" usw. Das hat die Septuaginta abgeschwächt, indem sie teils die passive Konstruktion wählte, teils das Volk selber zum Subjekt machte: „Das Herz dieses Volkes wurde verdickt, und sie hörten schwer mit ihren Ohren, und sie drückten ihre Augen zu" usw. Den Evangelisten jedoch kommt es bei ihren Zitaten aus dem Alten Testament nicht auf die wörtliche Genauigkeit an, sondern auf die Wiedergabe des Sinnes. Deshalb ändern sie manchmal den Wortlaut sogar absichtlich, um irgend eine darin liegende Schattierung des Sinnes deutlicher hervortreten zu lassen. So auch hier. Nach dem ursprünglichen Sinn der Stelle erhält also der Prophet Isaias selbst von Gott bei seiner Berufung den Auftrag, das Herz des Volkes durch seine Predigt zu verhärten, damit Gott ihm kein Heil schaffen könne. Natürlich kann das nicht die eigentliche und ursprüngliche Absicht der Predigt sein. Diese zielt vielmehr auf das gerade Gegenteil, auf die Bekehrung des Volkes. Der tatsächliche Erfolg der Predigt bestand jedoch in der noch größeren und endgültigen Verhärtung der Herzen. Denn wenn ein Mensch nicht nur ein leichtsinniges und oberflächliches Wesen hat und deshalb alle guten Mahnungen in den Wind schlägt, sondern wenn er innerlich böse und Gott abgeneigt ist, dann setzt er den Antrieben der Gnade seinen Trotz entgegen und macht sein Herz erst recht hart und unempfindlich gegen Gott. Diesen tatsächlichen Erfolg hat Gott vorausgesehen. Weil er aber der absolute Herr ist und sich deshalb nicht nach den Geschöpfen richtet, sondern die Geschöpfe sich unter allen Umständen nach ihm zu richten haben, deshalb geht er von seinen Plänen und Forderungen nicht ab, trotz der vorausgesehenen entgegengesetzten Wirkung derselben. Sondern diese von den Menschen selbst verschuldete Verhärtung ihrer Herzen und deren Folge soll nun gerade ihre furchtbarste Strafe werden. So hat es also nicht nur den Anschein, sondern ist in gewissem Sinne wahr, daß Gott selber das Herz der ihm Abgeneigten verhärtet, so daß sie am Ende unheilbar sind. Gewiß besäße Gott, der Absolute, immer noch die Macht, auch einen im Bösen Verhärteten durch überströmende Gnade noch zu heilen. Aber er tut das nicht, weil schließlich und letztlich das Heil des Menschen das Werk der Gnade und des guten Willens des mit Freiheit begabten Geschöpfes sein soll. Darum verlangt Gott bei allen seinen Gnadenwirkungen doch immer noch wenigstens ein Fünkchen aufrichtig guten Willens, wie er das durch den Propheten Jeremias so deutlich kundgetan hat (z. B. Kapitel 30 und 31). Diesen Gedanken also will Johannes herausstellen. Deshalb hat er statt des Imperativs im Hebräischen das aktive Perfekt gesetzt, dessen Subjekt Gott ist: Er hat die Augen dieses Volkes blind gemacht usw. Infolgedessen kann das Subjekt zu „ich werde heilen" jetzt nicht mehr Gott sein, sondern nur Christus. Gott selber hat das Herz der Zeitgenossen Christi zur Strafe für deren ihm und seinem menschgewordenen Sohne böswillig widerstrebenden Haltung so

verhärtet, daß Christus trotz aller vor ihren Augen geschehenen Wunder sie nicht retten kann. Freilich könnte man dem Evangelisten den Einwurf machen: Wie kannst du dieses Wort, das doch dem Propheten Isaias persönlich gilt und von dessen Zeitgenossen handelt, so wenden, daß es zur Prophezeiung auf Christus wird und auf die zu seiner Zeit lebende Generation? Der Evangelist
41 kommt diesem Einwand zuvor: „Das hat Isaias gesagt, weil er seine Herrlichkeit gesehen hat; und so hat er von ihm gesprochen." Bei seiner Berufung (Is. 6, 1 ff.) hatte der Prophet ja den Herrn", d. i. Jahwe, geschaut. Damit aber hat er zugleich die Herrlichkeit dessen geschaut, der seit Ewigkeit „Gott bei Gott" gewesen ist (Joh. 1, 1). Mithin hat er in dem, was er damals erlebt und über das Schicksal seiner eigenen Predigt von der Herrlichkeit des Herrn erfahren hat, auch schon das Schicksal des menschgewordenen Wortes vorauserfahren. Seine Worte enthalten also keine direkte, sondern eine typisch messianische Weissagung. „Das jüdische Volk ist ein zusammenhängender Organismus, in welchem Schuld und Lohn durch Jahrhunderte fortgeerbt werden" (Schanz). Solche Gedankengänge sind unserem Denken allerdings fremd und berühren uns merkwürdig. Aber dem Denken der Heiligen Schrift sind sie ganz geläufig.

Das in dieser Prophezeiung ausgesprochene Verwerfungsurteil Gottes erstreckt sich freilich nur auf die Nation als Ganzes, nicht auf jedes einzelne Glied derselben. Und der Evangelist weiß, daß inzwischen viele Juden dem Zuge der Gnade gefolgt sind und daß alsbald nach dem ersten Pfingstfeste
42 ganze judenchristliche Gemeinden erstanden. Ja sogar unter den Mitgliedern des Hohen Rates gab es solche — „viele" sagt Johannes sogar —, die schon damals, als Jesus noch auf Erden weilte, an ihn glaubten. Nikodemus und
43 Joseph von Arimathäa sind also nicht die einzigen gewesen. Aber die haben es damals nicht gewagt, ihren Glauben auch offen zu bekennen und in der entscheidenden Stunde für Jesus einzutreten. Auch das lag ja in den Vorsehungsplänen Gottes, damit der Erlösungstod seines Sohnes nicht verhindert werde. Jesus freilich — so geht der Gedankengang des Evangelisten weiter — trifft keine Schuld weder an dem Unglauben der Gesamtheit des Volkes noch an
44 der Bekenntnisfeigheit jener Ratsmitglieder. Hat er es doch während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit laut genug verkündet, wer er ist und was demnach sowohl der Glaube an ihn für jeden einzelnen Menschen
48 bedeutet, als auch die Ablehnung seiner Person. So sind zweifellos diese letzten Sätze zu verstehen. Es ist jedoch nicht eine neue und letzte Rede, die Jesus gehalten hat. Wird ja weder gesagt, wann und wo er sie gehalten habe, noch irgend eine Andeutung von Zuhörern gemacht. Sondern wir haben hier eine Zusammenfassung des wesentlichen Inhaltes aller seiner Reden. Tatsächlich bringen die einzelnen Sätze auch nichts Neues mehr, haben aber zahlreiche Parallelen in dem Vorhergehenden. Zu Vers 44 vgl. 5, 36 37; 7, 16; 8, 19 42 (auch 13, 20). Zu Vers 45 vgl. 1, 18; 6, 40; 8, 19; 10, 30 38 (auch 14, 9). Zu Vers 46 vgl. 1, 4 5; 8, 12; 9, 5; 12, 35 36. Zu Vers 47

vgl. 3, 17; 5, 24 45; 8, 15. Zu Vers 48 vgl. außer Luk. 10, 16, wo dasselbe griechische Wort für „ablehnen" steht, inhaltlich 3, 18; 5, 45; 8, 40. Zu Vers 49 und 50 vgl. 5, 30; 6, 38; 7, 16 17; 8, 28 38; 10, 18 (auch 14, 10).

## *DER ABSCHIED VON DEN JÜNGERN. Kap. 13—17.*

### *DIE FUSSWASCHUNG. ENTFERNUNG DES VERRÄTERS. Kap. 13 Vers 1—30.*

(1) Vor dem Osterfeste gab Jesus, der wußte, daß seine Stunde gekommen war, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, den Seinigen, die in der Welt waren, den letzten großen Beweis seiner Liebe, die er stets zu ihnen gehegt hatte. (2) Zu Beginn des Mahles, nachdem der Teufel dem Judas Iskariot, dem Sohn des Simon, es schon ins Herz gelegt hatte, ihn zu verraten, (3) stand Jesus im vollen Bewußtsein, daß der Vater ihm alles in die Hände gegeben, und daß er von Gott ausgegangen und wieder zu Gott hingehe, (4) vom Mahle auf, legte die Kleider ab, nahm ein linnenes Tuch und band es sich um. (5) Hierauf goß er Wasser in das Waschbecken und machte sich daran, den Jüngern die Füße zu waschen und sie mit dem linnenen Tuche, das er sich umgebunden hatte, abzutrocknen. (6) Er trat also auf Simon Petrus zu. Der sagte zu ihm: „Herr, du willst mir die Füße waschen?" (7) Jesus gab ihm zur Antwort: „Was ich tue, verstehst du jetzt nicht; du wirst es aber später erfahren." (8) Petrus sagte zu ihm: „Du wirst mir die Füße in Ewigkeit nicht waschen!" Jesus antwortete ihm: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir." (9) Da sagte Simon Petrus zu ihm: „Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt!" (10) Jesus sagte zu ihm: „Wer gebadet hat, braucht sich nur noch die Füße waschen zu lassen. Sonst ist er ganz rein. Auch ihr seid rein; aber nicht alle." (11) Denn er kannte seinen Verräter. Deshalb sagte er: „Ihr seid nicht alle rein."

(12) Als er ihnen nun die Füße gewaschen und seine Kleider angezogen und sich wieder zu Tisch gesetzt hatte, sagte er zu ihnen: „Versteht ihr, was ich an euch getan habe? (13) Ihr redet mich mit ‚Meister' und ‚Herr' an. Und ihr handelt richtig so. Denn ich bin es. (14) Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen. (15) Denn ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr tut, wie ich an euch getan habe. (16) Wahrlich, wahrlich sage ich euch, der Knecht ist nicht größer als sein Herr, und der Abgesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat. (17) Wenn ihr das wißt, dann seid ihr selig, wenn ihr danach handelt.

(18) Nicht von euch allen rede ich. Ich weiß, wen ich mir erwählt habe. Aber die Schrift muß erfüllt werden: ‚Der mein Brot ißt, der

hat seine Ferse gegen mich erhoben' (Ps. 41, 10). (19) Ich sage euch das jetzt schon, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubet, daß ich es bin. (20) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat."

(21) Nach diesen Worten wurde Jesus innerlich erschüttert und sagte es unumwunden heraus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Einer von euch wird mich verraten." (22) Da sahen die Jünger einander an, weil sie sich nicht denken konnten, wen er meine. (23) Nun hatte einer der Jünger seinen Platz am Tische am Busen Jesu, der, den Jesus liebhatte. (24) Dem gab Simon Petrus einen Wink und sagte zu ihm: „Sage, wer der ist, von dem er redet." (25) Jener beugte sich also so (wie er dalag) zurück an die Brust Jesu und sagte zu ihm: „Herr, wer ist es?" (26) Jesus antwortete: „Der ist's, dem ich den Bissen reichen werde, den ich eintauche." Darauf tauchte er einen Bissen ein, nahm ihn und gab ihn dem Judas, dem Sohn des Simon Iskariot. (27) Und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in jenen hinein. Jesus sagte nun zu ihm: „Was du tun willst, tu sogleich." (28) Was er ihm aber damit sagen wollte, merkte keiner der Tischgenossen. (29) Denn da Judas die Kasse führte, so meinten einige, Jesus wolle ihm sagen: „Kaufe ein, was wir für das Fest brauchen", oder er solle den Armen etwas geben. (30) Nachdem nun jener den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.

### *JESUS KÜNDIGT SEINE VERHERRLICHUNG AN UND SAGT DEM PETRUS DESSEN VERLEUGNUNG VORAUS. Kap. 13 Vers 31—38.*

(31) Als er nun hinausgegangen war, sprach Jesus: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist durch ihn verherrlicht. (32) Wenn Gott durch ihn verherrlicht ist, dann wird Gott auch ihn persönlich verherrlichen, und zwar wird er ihn alsbald verherrlichen. (33) Kindlein, nur noch kurze Zeit bin ich bei euch. Ihr werdet mich suchen, und wie ich zu den Juden gesagt habe: ‚wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen', so muß ich jetzt auch zu euch sagen.

(34) Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, daß ihr einander so liebet, wie ich euch geliebt habe. (35) Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch gegenseitig liebhabt."

(36) Simon Petrus sagte zu ihm: „Herr, wohin gehst du?" Jesus antwortete: „Wohin ich gehe, dahin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen." (37) Petrus sagte zu ihm: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Ich werde mein Leben für dich geben." (38) Jesus antwortete: „Dein Leben wirst du für mich geben? Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Noch ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen."

1 Gleich bei den ersten Worten dieses Kapitels stoßen wir auf die im II. Band des Matthäus-Markus-Kommentars (Band XI 2, S. 104 ff.) besprochene Schwierigkeit bezüglich der Datierung des Todestages bzw. des Tages, an dem Christus das heilige Abendmahl gefeiert hat, und damit auf die Frage: Ist das Mahl, von dem hier Johannes redet, das heilige Abendmahl selbst gewesen, oder handelt es sich um eine ganz andere, jenem vorhergehende Mahlzeit? Daß Johannes mit keinem Wort die Einsetzung der heiligen Eucharistie erwähnt, hat an sich noch nichts Auffallendes. Wir sind ja bereits an ihm gewohnt, daß er es geflissentlich vermeidet, etwas von den Synoptikern Berichtetes zu wiederholen, wenn nicht ganz besondere Gründe wie 6, 3 ff. es notwendig machen. Aber die hier gegebene Zeitbestimmung „vor dem Paschafeste" scheint die Gleichsetzung des in Vers 2 erwähnten Mahles mit dem Paschamahl der Synoptiker direkt auszuschließen. Zwar ist der Begriff „Paschafest" dehnbar. Wenn man genau sprechen wollte, unterschied man zwischen dem eigentlichen Pascha, d. i. dem 14. Nisan, an dessen Abend das Osterlamm gegessen wurde, und dem darauf folgenden Fest der ungesäuerten Brote, das vom 15. bis zum 21. Nisan einschließlich dauerte. Das Volk jedoch faßte die beiden Feste zusammen und nannte sie bald „das Paschafest", bald „das Fest der ungesäuerten Brote". (Belege dafür, und daß auch die gelehrten Rabbinen sich diese Ausdrucksweise gelegentlich zu eigen machten, siehe bei Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band I, S. 987 ff., und Band II, S. 813 ff.) Nach letzterer Ausdrucksweise bezeichnen auch Matthäus und Markus den Paschatag als „den ersten Tag der ungesäuerten Brote" (Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; vgl. Luk. 22, 7). Unmöglich jedoch wäre die Bezeichnung des vom 15. bis 21. Nisan dauernden Festes mit Ausschluß des Vorabends, d. h. des eigentlichen Paschatages, als „Paschafest". Da also das Mahl (bzw. das Abendessen), von dem Kapitel 13 handelt, „vor dem Paschafest" stattfand, so erscheint die Frage, ob es mit dem Paschamahl identisch sein könne, geradezu als ein Unsinn. Tatsächlich aber sind die beiden Mahlzeiten doch identisch. Denn auch nach Johannes hat die Gefangennahme Jesu in der auf dieses Mahl folgenden Nacht stattgefunden. Die Annahme, es habe noch eine weitere Nacht bzw. also ein Tag dazwischen gelegen, und Johannes habe nur in seiner Erzählung die Ereignisse unmittelbar verbunden, wird ausgeschlossen durch die Vorhersage der Verleugnung des Petrus: „Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen." Mithin drängt sich uns eine doppelte Frage auf: Erstens, wie kommt Johannes dann zu der Zeitangabe: „vor dem Paschafeste"? Und zweitens: warum schreibt er nur von „einem Mahle" (bzw. „Abendessen") und nennt es nicht wenigstens das Paschamahl, auch wenn er die Einsetzung der heiligen Eucharistie übergehen wollte? Denn daß es tatsächlich dasselbe Paschamahl gewesen ist wie das von den Synoptikern beschriebene, muß er doch auch gewußt und kann es nicht vergessen haben. Er hat es auch tatsächlich gewußt und nicht vergessen. Das ergibt sich aus der von ihm erwähnten Vermutung der Jünger, Jesus

habe den Judas fortgeschickt, um die noch notwendigen Besorgungen für das Fest zu machen (Vers 29). Denn wenn das Fest noch bevorgestanden hätte, dann wäre nicht einzusehen, weshalb Jesus den Judas zu Beginn der genannten Abendmahlszeit fortschickte, um schleunigst noch etwas zu holen, wo doch fast der ganze folgende Tag dafür zur Verfügung stand. Wenn also Johannes diese Vermutung der anderen Jünger unbedenklich als eine ziemlich naheliegende berichtet, so hat er gewußt, daß wenigstens Jesus das Paschafest schon an diesem Abend gefeiert hat. Wie kann er aber trotzdem als Zeitangabe voranschicken: „vor dem Paschafest"? In Band XI 2, S. 104 ff. ist die Antwort auf diese Frage gegeben, wenigstens soweit der jetzige Stand unseres Wissens sie geben läßt. Offenbar wurde das Paschafest in jenem Jahre in nicht ungewöhnlicher Weise doppelt datiert, je nach der verschiedenen Festlegung des Monatsanfangs und damit des 14. Nisan. Die Masse des Volkes hielt sich an die Datierung der Pharisäer und feierte das Pascha am Donnerstag, der als 14. Nisan galt. Offiziell, d. h. von der Priesterschaft und deren Anhängern wurde es erst an dem von diesen festgesetzten 14. Nisan, nämlich am Freitag gefeiert. Jesus hat sich nach der vom Volke angenommenen Datierung gerichtet, zumal er ja sonst überhaupt kein Paschamahl mehr mit den Seinigen hätte halten können. Demgemäß berichten auch die Synoptiker, das heilige Abendmahl habe „am ersten Tage der ungesäuerten Brote", d. h. am 14. Nisan, stattgefunden. Johannes aber hält sich in seinem Evangelium, wie in Band XI 2 gezeigt wurde, an die Datierung der Priester, weil es ihm darauf ankommt, zu zeigen, wie Jesus, das wahre Osterlamm, gerade an dem zur Schlachtung für die Osterlämmer bestimmten Tag geopfert worden ist. Deshalb gibt er als Zeitbestimmung für das Abendmahl entsprechend an: „vor dem Paschafest", obwohl er weiß, daß Jesus bei diesem Abendmahl das Osterlamm gegessen hat. Somit ist es aber auch begreiflich, daß er dieses Mahl nicht als Paschamahl bezeichnen will und kann, ohne mit seiner auch im weiteren Verlauf der Leidensgeschichte festgehaltenen Rechnungsweise (18, 28; 19, 14; 19, 31) in scheinbaren Widerspruch zu geraten.

Manche Ausleger beziehen allerdings die Zeitangabe „vor dem Paschafeste" auf das griechische Partizip eidós (= wissend), so daß der Satz hieße: „Da Jesus schon vor dem Osterfeste wußte, daß ..." Allein diese so betont vorangestellte Zeitangabe paßt sinngemäß besser zu dem Hauptverbum. Für die Behebung der soeben behandelten Schwierigkeit wäre übrigens mit dieser Konstruktion nichts gewonnen. Denn es hieße dann nicht: „da Jesus schon vor dem Paschafeste vorausgewußt hatte, daß seine Stunde kommen werde", sondern: „da er wußte, daß sie gekommen ist" (Aorist). Damit wäre also doch wieder die ganze Aussage des Satzes und das Hierauffolgende in die Zeit vor dem Osterfeste gerückt, und die Schwierigkeit bliebe genau die gleiche.

In Vers 1 heißt es wörtlich: „Da er die Seinigen, die in der Welt waren, geliebt hatte, so liebte er sie bis ans Ende." Der letztere Ausdruck kann sowohl zeitlich verstanden werden, also: „bis ans Ende seines Lebens", als auch

graduell: „er liebte sie bis zum Höchstmaße der Liebe". Johannes hat wohl beides sagen wollen. Danach ist die Übersetzung im Text gewählt. Dieser erste Satz ist eine Überschrift. Aber nicht nur für die Fußwaschung, die ja nur die Einleitung zu diesem Abschnitt des Evangeliums bildet. Alles, was nachher noch von Jesus berichtet wird, insbesondere seine Abschiedsrede, die in einem sonst nirgends in den Evangelien so hervortretenden Ton der Herzlichkeit und Zärtlichkeit gehalten ist, stellt einen solchen letzten und größten Erweis der Liebe zu den Seinigen dar. Warum Jesu Herz gerade an diesem Abend gleichsam so überquillt, deutet der Evangelist selber an in seiner feinen Weise: „Jesus wußte, daß er jetzt ‚aus dieser Welt' zum Vater gehe, und die ‚Seinigen' waren noch ‚in dieser Welt'." Auffällig ist in Vers 2–4 nicht nur die feierliche Einleitung und besonders auch die Hervorhebung, Jesus
8 habe im vollen Bewußtsein seiner ganzen göttlichen Würde gehandelt, sondern auch, daß er nach bereits schon begonnenem Mahl sich eigens für die Fußwaschung erhoben hat. Man vermutet dazu doch einen besonderen Grund. Lukas 22, 24 gibt diesen Grund an: „Es war auch ein Streit unter ihnen entstanden darüber, wer von ihnen der größere sei." Die Antwort, die Jesus bei Lukas gibt: „Ich bin mitten unter euch wie der Diener", setzt er bei Jo-
5 hannes in die Tat um. Deshalb beschreibt Johannes auch so ausführlich seine Vorbereitungen zu der Fußwaschung. In der Tat konnte Jesus sein von Lukas überliefertes Wort nicht eindringlicher bestätigen. Den linnenen Schurz bindet sich nach Sueton (Calig. 26) der Sklave um. Und das Fußwaschen ist nach römisch-griechischer wie nach jüdischer Auffassung eine eigentliche Sklavenbeschäftigung. Ja nach einer Stelle des Talmud darf man einem jüdischen Sklaven diese nur für nichtjüdische Sklaven angemessene Aufgabe nicht zumuten.

6 Meistens nimmt man an, Jesus habe, als er zu Petrus kam, schon einigen anderen Aposteln die Füße gewaschen gehabt. Allein der Text nötigt durchaus nicht zu dieser Annahme. Sie ist auch weniger wahrscheinlich. Denn entweder hätten die ersteren sich auch schon geweigert. Dann wäre die Antwort des Petrus nicht mehr so auffällig, wie sie es nach dem Sinne des Verfassers offenbar sein soll. Oder die anderen hätten es ruhig geschehen lassen. Dann wäre das Entsetzen des Petrus darüber, daß Jesus gerade ihm die Füße waschen will, nicht begreiflich. Denn so bescheiden war Petrus nun doch nicht, daß ihm nur das Waschen seiner eigenen Füße als eine so unerhörte Erniedrigung des Herrn vorgekommen wäre. Viel näher also liegt die andere Auffassung, von der auch die obige Übersetzung des griechischen Textes geleitet ist, ohne diesem die geringste Gewalt anzutun. Der Kommentator tut besser daran, über den erschreckten Ausruf des Petrus, wie überhaupt über manches in diesen Kapiteln (z. B. Vers 2 und 3), nicht viele Worte zu machen, sondern es der
7 stillen Betrachtung des Lesers zu überlassen. „Du" – „mir"! „Was ich tue, verstehst du jetzt nicht; du wirst es aber später erfahren" (oder „begreifen"). Man wird zunächst vermuten, Jesus wolle hiermit auf seine nach der Fuß-

waschung zu gebende eigene Erklärung verweisen (Vers 12 ff.). Aber die Worte scheinen doch mehr auf eine persönliche Erfahrung hinzudeuten, die Petrus im späteren Leben machen wird. Das könnte sehr wohl die im Umgang mit anderen, auch Mitchristen, oft genug zu machende Erfahrung sein von der Notwendigkeit gerade dieses Beispiels Jesu und der daraus zu folgernden Lehre.

Die Fußwaschung hat jedoch noch eine andere Bedeutung, wie sich zeigen wird. Und diese hat Jesus hauptsächlich im Auge bei seinem Wort an Petrus.
8 Petrus freilich hat davon keine Ahnung. Deshalb beharrt er auf seiner Weigerung, die er, seiner stürmischen Art entsprechend, mit rechter Übertreibung wiederholt. Darauf gibt ihm Jesus die feste Antwort: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil, d. h. keine Gemeinschaft, mit mir." Diese scharfe Drohung kann sich kaum gegen den Ungehorsam richten, der in der Weigerung des Petrus liegt, den Herrn dieses Beispiel der dienenden Liebe an ihm vollziehen zu lassen. Denn wenn es auch ein direkter Ungehorsam ist, so entspringt derselbe doch keinem anderen Beweggrund als der tiefsten Ehrfurcht und Liebe, die Petrus gegenüber seinem Herrn empfindet. Wer aber durch solche Gesinnung mit Christus innerlich verbunden ist, dem kann doch Jesus nicht wegen eines aus dieser Gesinnung erwachsenen Ungehorsams mit Aufhebung der gegenseitigen Gemeinschaft drohen. Schon hier also wird deutlich, daß Jesus mit der Fußwaschung offenbar noch eine ganz andere Absicht verband als nur die, die er nachher seinen Jüngern auseinandersetzte. Natürlich merkt Petrus diese Absicht noch immer nicht. Aber es genügt ihm völlig, die Drohung des Herrn vernommen zu haben, auch wenn er sie nicht versteht, um nun ganz
9 seinem Charakter entsprechend in das gegenteilige Extrem zu verfallen: „Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt", alles, was an meinem bekleideten Körper zum Waschen erreichbar ist. Jesus mag innerlich gelächelt haben über den guten Petrus. Aber er fährt mit ernsten Worten
10 fort: „Wer gebadet hat, braucht sich nur noch die Füße waschen zu lassen. Sonst ist er ganz rein. Auch ihr seid rein." Hier wird es endlich klar, was die Fußwaschung bedeuten soll. Sie ist eine symbolische Handlung, um eine wichtige Wahrheit des religiösen Lebens auszudrücken. Wie der, der soeben ein Bad genommen hat, ganz rein ist am Körper und deshalb vor dem Gastmahl nur noch die durch den Gang zum Gastgeber staubig gewordenen Füße zu waschen braucht, so sind auch die Apostel durch das gläubig in ihr Herz aufgenommene Wort Jesu ganz rein. Die wesentliche Reinheit besitzen sie — und später alle Getauften. Denn die Erbsünde ist erlassen und alles, was an persönlicher Schuld sie von Jesus getrennt hat. Aber wie es unmöglich ist, durch die Straßen zu wandern, ohne daß die Füße beschmutzt werden, ebenso unmöglich ist es, daß auch ein Jesus Gehörender den Weg durchs Leben machen kann, ohne täglich dabei mit allerhand Unreinigkeiten von neuem sich zu beschmutzen, die stets wieder durch Jesu Erlöserhände müssen abgewaschen werden. Das ist gemeint mit der Erfahrung, die auch Petrus machen werde

in seinem Leben. Und er hat sie ja sehr bald gemacht. Schon in der gleich darauf folgenden Nacht, als er seinen Meister nicht aus bösem Willen wie Judas, aber in der Verwirrung und Angst dreimal verleugnete.

Allerdings muß Jesus seiner vorigen Aussage über die Reinheit seiner
11 Jünger eine Einschränkung hinzufügen: „Aber nicht alle." Das ist der erste leise Hinweis auf den Verräter, der mitten unter den Aposteln sitzt und es sich ruhig gefallen läßt, daß Jesus auch ihm die Füße wäscht. Es ist merkwürdig: Wenn der Mensch einmal dem Bösen Einlaß in sein Herz gewährt hat, wenn er nicht mehr allein aus Schwachheit sündigt, von seiner Leidenschaft wenigstens mit halbwegs widerstrebendem Willen fortgerissen, sondern mit freier Überlegung und Bosheit, wie er da auf einmal alles Schamgefühl verliert und wie alles Gemeine in ihm aufwacht und zur Herrschaft gelangt. Man mag sich noch so sehr gegen die Erkenntnis sträuben, es bleibt doch wahr: In jedem Menschen wohnt eine Bestie, ein Teufel, zu jeglicher Gemeinheit fähig. Und jeder Mensch, selbst wenn seine Mitmenschen ihn einen Heiligen nennen möchten, tut gut daran, dieser Erkenntnis entsprechend vorsichtig zu wandeln.

12 Hierauf setzt sich Jesus wieder zu Tisch und gibt den Jüngern die Erklärung über sein Handeln. Natürlich meint er damit nicht, daß sie nun etwa von jetzt an die Sitte einführen sollten, vor allen Mahlzeiten einander die Füße zu
15 waschen. Das sagt schon sein Wort: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben." Dieser niedrigste Dienst, den er ihnen soeben erwiesen hat, soll nur ein Beispiel dafür sein, wie sie untereinander sich vor keinem noch so niedrigen Dienste scheuen dürfen, und daß überhaupt die Gesinnung liebevoller Dienstbereitschaft
16 die Grundgesinnung jeglicher christlichen Gemeinschaft sein soll. Denn keiner von ihnen und von uns ist mehr als Christus (Vers 16). Einer weiteren Erklärung bedürfen auch diese Worte Jesu nicht, um so mehr aber der täglichen Betrachtung und Beherzigung.

Noch einmal kommt Jesus auf den Verräter zu sprechen. Diesmal schon deutlicher. Man sieht daraus, wie wehe seinem Herzen dieser Verrat tut, aber auch wie unangenehm er es empfindet, den Verräter selbst bei diesem letzten Mahle noch an seinem Tische zu haben. Weniger wohl in der Absicht, noch einen letzten Versuch der Einwirkung auf das bereits verstockte Herz des Judas zu machen, als um ihn zu veranlassen, sich zu entfernen, spricht Jesus
18 abermals: „Nicht von euch allen rede ich. Ich — das Ich ist betont — weiß, wen ich mir erwählt habe." Er ist also selber weder überrascht von dem schwarzen Entschluß des Judas, noch trifft ihn die Schuld daran, weil er trotz seines Vorherwissens ihn zum Apostel gemacht hat. Sondern die Schrift mußte erfüllt werden: „Der mein Brot ißt, der hat seine Ferse wider mich erhoben." Über die Frage, warum Jesus den Judas trotzdem erwählt hatte, siehe Band XI 2, S. 98 ff. Der von Jesus zitierte Vers ist aus dem 41. Psalm (Vers 10). Ein Kranker beklagt sich in diesem Psalm auf seinem Schmerzenslager über die Anfeindungen seiner schadenfrohen Gegner und besonders über

einen falschen Freund, der einst sein Gast und Tischgenosse gewesen, jetzt aber „seine Ferse gegen ihn erhebt", um ihm einen Fußtritt zu geben. Jesus hat also dieselbe Auffassung von der Heiligen Schrift des Alten Testamentes wie die neutestamentlichen Schriftsteller und später die Kirchenväter. Diese finden in allem, was da geschrieben steht, auch wo nicht direkt vom Messias die Rede ist, versteckte Weissagungen auf denselben. So ist auch dieser Psalm vom Heiligen Geiste nicht nur deshalb inspiriert worden, weil ein bedrängter Frommer hier seine Not klagt, auch nicht nur deshalb, weil nach ihm viele, die sich in der gleichen Bedrängnis befinden, sein Gebet sich zu eigen machen können, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil der Psalmist, ohne es
19 selbst zu wissen, hier dem treulos verratenen Messias seine Worte leiht. Jesus sagt den Jüngern das jetzt schon, bevor es geschehen ist, damit sie nachher nicht etwa im Glauben wankend werden, eben weil ihnen ein Zweifel an seinem göttlichen Wissen und damit auch an seiner göttlichen Sendung kommen könnte. Zu dem Ausdruck „daß ich es bin" vergleiche das zu 8, 24 Gesagte (S. 240 ff.). Man kann es sich denken, daß die Jünger, die ja immer noch nicht wissen, wen und was Jesus mit dem zitierten Psalmwort meint, sondern nur gemerkt haben, daß irgend einer aus ihrem Kreise eine schreckliche Treulosigkeit gegen Jesus begehen werde, anfangen ängstlich zu werden bezüglich ihres eigenen Berufes, zumal dieser Beruf nach dem eben gegebenen Beispiel Jesu und nach seinen Erläuterungen recht schwere Opfer von dem menschlichen Stolz verlangt. Dem einen oder anderen mögen auch gerade bei diesen Ausführungen Jesu Bedenken gekommen sein, wie es möglich sei, bei Verrichtung solch niedriger Liebesdienste noch die apostolische Würde aufrechtzuerhalten. Beidem begegnet Jesus, indem er ihnen einen schon früher (Matth. 10, 40) und wohl öfters mit ähnlichen Worten ausgesprochenen Gedanken eindringlich wieder-
20 holt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat." Sie brauchen nicht zu fürchten, wenn sie das Beispiel dessen nachahmen, der sie gesandt hat, dabei an ihrer Würde Einbuße zu leiden. Das werden sie so wenig, als er durch sein eigenes demütiges Handeln aufgehört hat, der Gesandte seines himmlischen Vaters zu sein. Und ebensowenig brauchen sie zu befürchten, ihres eigenen hohen Berufes verlustig zu gehen, auch wenn einer aus ihrer Mitte sich als dieses Berufes unwürdig erwiesen hat.

Inzwischen geht das Mahl weiter, und der Judas sitzt immer noch da. (Über den Verlauf eines Paschamahles siehe Band XI 2, S. 109 ff.) Da erreicht Jesu Schmerz und Abscheu seinen Höhepunkt, und er entschließt sich, das, was er bisher nur angedeutet hat, offen herauszusagen, freilich auch jetzt noch ohne Nennung des Namens. Man muß also zwischen Vers 20 und 21
21 einen zeitlichen Zwischenraum denken. Das „nach diesen Worten" ist schriftstellerische Verknüpfung. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: einer von euch
22 wird mich verraten." Die durch diese Worte ausgelöste Ratlosigkeit der Apostel, und wie sie untereinander nach dem Verräter forschen und schließlich die

einzelnen den Herrn selber fragen: „Bin ich es?" haben die Synoptiker geschildert (siehe Band XI 2, S. 110ff.). Weil sie trotzdem nicht auf die Spur kommen und Judas es offenbar ausgezeichnet versteht, sich unter der Maske des Heuchlers zu verbergen, hält Petrus diese Ungewißheit nicht mehr aus. Selber fragen kann er den Herrn, wie es scheint, nicht, vielleicht weil er ihm gegenübersitzt. Oder, was noch wahrscheinlicher ist, er fürchtet, Jesus, der seit-
28 her geschwiegen hat, werde es ihm doch nicht sagen. Aber da saß bzw. lag der Jünger, „den Jesus liebhatte", an dessen rechter Seite. Bei den gewöhnlichen Familienmahlzeiten pflegten die Juden zu Tische zu sitzen. Bei feierlicheren Gastmählern jedoch lag man nach römisch-griechischer Sitte (vgl. Band XI 2, S. 95). Der eigentliche Ehrenplatz befand sich übrigens zur Linken (Billerbeck, Talmud-Kommentar zum Neuen Testament Band IV, S. 618). Aber den Platz zur Rechten scheint man dem besonders Nahestehenden eingeräumt zu haben. Plinius (Epist. 4, 22) erzählt genau mit den gleichen Worten wie Johannes von Vesento, dem Vertrauten des Kaisers Nerva: „Vesento lag in seinem Schoße." (So wörtlich auch im Evangelium.) Die Polster waren so angeordnet, daß der zur Rechten nicht eigentlich an der Seite seines Nachbarn lag, sondern, da er sich ja mit dem linken Arm auf das Kissen stützte, diesem mehr den Rücken drehte, und zwar so, daß sein Kopf etwa in Brusthöhe des linken Nachbars kam. So lag also auch der Jünger, „den Jesus liebhatte", neben diesem. Wer war dieser Jünger? Er kommt noch einige Male im Evangelium vor, und zwar unter derselben Bezeichnung (19, 26; 20, 2; 21, 7 20). Er ist auch der Verfasser des Evangeliums. Denn dessen Verfasser bekennt sich 19, 35 ausdrücklich als Augenzeugen und ruft feierlich den verherrlichten Christus als Zeugen an dafür, daß er die Wahrheit berichtet habe. Als Augenzeuge aber stand außer den Frauen nur eben jener Jünger, „den Jesus liebhatte", unter dem Kreuze (19, 26). Daß er dem Kreise der zwölf Apostel angehörte, ist gewiß. Denn sowohl nach der ganzen Schilderung des Mahles bei Johannes, als auch nach der ausführlichen Angabe aller drei Synoptiker nahmen nur die zwölf Apostel an diesem Paschamahl teil (Matth. 26, 20; Mark. 14, 17; Luk. 22, 14; vgl. auch Luk. 22, 30). Da er, wie schon seine Bezeichnung es verrät und wie besonders gerade aus dieser Szene deutlich hervorgeht, Jesus sehr nahestand, so kann er auch nur in dem aus den Synoptikern bekannten engen Kreise der drei besonderen Vertrauten Jesu gesucht werden, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus scheidet aus. Ebenso auch Jakobus. Denn dieser ist um Ostern 44 hingerichtet worden (Apg. 12, 2), kann also das Evangelium nicht mehr geschrieben haben. Also bleibt nur Johannes übrig. Es ist bezeichnend für ihn, daß er, ebenso wie er schon bei der Erzählung seiner ersten Berufung seinen Namen nicht nennen wollte (vgl. 1, 35 ff.) und auch in seinem ganzen Evangelium nie etwas von sich oder seinem Bruder Jakobus berichtet, obwohl die Synoptiker das tun, so auch jetzt und fortan seine Person stets nur andeutet. Denn andeuten mußte er sie diesmal auf irgend eine Weise, hätte er nicht

einfach darauf verzichten wollen, die entsprechenden wichtigen Begebenheiten zu berichten. Man wirft freilich ein, diese Selbstbezeichnung habe „einen Klang von unmöglicher Anmaßlichkeit". Mit Recht erwidert Zahn (Kommentar, 5. und 6. Aufl., S. 548) auf eine ähnliche Beschuldigung, „nur ein gründlich verdorbener Geschmack" könne so urteilen. Ein nicht blasiertes Gemüt wird vielmehr die kindliche Freude des greisen Apostels über die einst genossene intime Freundschaft Jesu voll verstehen. Übrigens war diese Selbstbezeichnung hier durchaus am Platze, um die ganze Situation zu kennzeichnen. Ist doch durch sie nicht nur der Tischplatz des betreffenden Jüngers erklärt, sondern auch die treffendste Antwort gegeben auf die Frage, warum Petrus sich gerade an diesen Jünger wandte. Denn wenn Jesus überhaupt bereit war, es irgend jemand mitzuteilen, dann war zu erwarten, er werde es noch am ehesten dem Liebesjünger sagen. Nachdem aber einmal Johannes an dieser Stelle diese Selbstbezeichnung gebraucht hatte, war es von selbst gegeben, auch an den folgenden Stellen durch deren weiteren Gebrauch die Identität der Person festzuhalten, wenn er nun einmal den Namen absolut nicht nennen wollte. Somit entfällt auch der andere gegen obige klare Beweisführung erhobene Einwand: „Wäre wirklich an einen Apostel als Autor zu denken, so vermag man nicht einzusehen, weshalb er sich sollte in so undurchsichtiger Weise eingeführt haben." Ebensowenig vermag der Haupteinwand der Gegner einzuleuchten: „Gewiß ist, daß, was wir bisher als die Eigenart des vierten Evangeliums kennen gelernt haben, uns verbietet, es auf einen der Intimsten Jesu, einen Augenzeugen seiner Taten, einen Ohrenzeugen seiner Verkündigung zurückzuführen." Wenn man die Eigenart des vierten Evangeliums nicht nach wenn auch noch so gelehrten, so doch rein voreingenommenen Grundsätzen konstruiert, sondern sie einfach selber aus der ganzen Darstellung des Evangeliums heraus sprechen läßt, dann wird man zu dem entgegengesetzten Eindruck kommen. Jedenfalls steht die obige, seit uralten Zeiten herrschende Auffassung über die Person des Jüngers, „den Jesus liebhatte", viel mehr im Einklang mit den Grundsätzen einer gesunden Auslegung, als das gelehrte Phantasiegebilde Loisys, für den der Lieblingsjünger „Typus des vollkommenen Gnostikers und geistigen Zeugen Jesu" ist, der in Wirklichkeit niemals existiert habe.

24 Diesem Jünger also, „den Jesus liebhatte", gab Petrus einen Wink und sagte zu ihm: „Sage, wer der ist, von dem er redet." „Jener beugte sich also
25 so (wie er dalag) zurück an die Brust Jesu." Johannes brauchte in der Lage, die er an der Seite Jesu einnahm, ja nur den Kopf etwas zurückzudrehen, um leise mit Jesus sprechen zu können. In dieser Weise ist offenbar das „so" zu verstehen, mit dem die Exegeten nichts Rechtes anfangen können. Manche fassen im Anschluß an die Vulgata das griechische Verbum in dem Sinne auf: „Da also jener so, d. h. in der eben angegebenen Weise, an der Brust Jesu lag, sagte er ..." Das Verbum könnte zwar an sich so heißen. Nur will weder das griechische Tempus dazu passen (Aorist) noch die Präposition

epi mit dem Akkusativ = in der Richtung zur Brust hin, was mehr für eine Bewegung spricht als für eine ruhende Lage. Johannes also fragt den Herrn:
26 „Herr, wer ist es?" Und Jesus gibt die Auskunft: „Der, dem ich den Bissen reichen werde, den ich eintauche." Darauf nahm er einen Bissen, und zwar wohl einen Bissen von dem Grünkraut (vgl. Band XI 2, S. 110 und 112), und tauchte ihn in den aus Feigen, Datteln, Mandeln und Zimt und anderen
27 Gewürzen in Wein angerührten Brei und gab ihn dem Judas. „Und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in jenen hinein." Alle Bedenken sind nun gewichen, und er denkt nur noch an die Ausführung seines scheußlichen Planes. Deshalb sagte Jesus zu ihm: „Was du tun willst, das tue bald." Die Exegeten zerbrechen sich zum Teil den Kopf über die Bemerkung des Evangelisten:
28 „Was er ihm aber damit sagen wollte, merkte keiner der Tischgenossen." Das ist jedoch gar nicht so verwunderlich. Denn die anderen Apostel, die das leise Gespräch zwischen Jesus und Johannes nicht verstanden hatten, wußten ja überhaupt nicht, daß Judas der Verräter war. Und Johannes — und ebenso Petrus, falls jener es ihm mitgeteilt hatte — ahnte noch lange nicht, daß der von Jesus vorhergesagte Verrat so bald und gar schon in dieser Nacht geschehen sollte. Hatten doch selbst den Feinden Jesu die Festtage sehr ungeeignet geschienen zu einem Einschreiten gegen ihn (vgl. Matth. 26, 5). Die
29 anders gearteten Vermutungen der Jünger lagen daher sehr nahe, besonders wenn Jesus, wie oben bemerkt wurde, mit der Masse des Volkes schon an diesem Abend das Pascha feierte. Auch die Vermutung, er solle vielleicht den Armen ein Almosen geben, hat für den Kenner der Verhältnisse durchaus nichts Befremdliches. Berichtet doch Josephus (Altertümer XVIII, 2, 2), daß die Priester am Paschafeste schon um Mitternacht die Tempeltore öffneten, um dem Volke Einlaß zu gewähren. Da werden sich also längst vor Mitternacht genug Arme in der Nähe des Tempels herumgetrieben haben, um die
30 Gelegenheit, reichliche Almosen zu empfangen, auszunützen. „Als jener nun den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht." Judas hat „dem Licht der Welt" endgültig den Rücken gekehrt.

Es ist für uns natürlich nicht mehr leicht, die Reihenfolge festzulegen, in der die von den verschiedenen Evangelisten geschilderten einzelnen Szenen der Vorhersagung des Verrates stattgefunden haben. Man könnte sich denken, daß Judas erst jetzt, durch das leise Gespräch Jesu mit Johannes und die Darreichung des Bissens unsicher geworden, auch seinerseits sich entschloß, jene Frage an den Herrn zu richten: „Bin ich es?" (vgl. Matth. 26, 25), und daß Jesus bei dieser Gelegenheit ihm gesagt habe: „Was du tun willst, das tue bald." Aber da Jesus dieses letztere Wort laut und für alle vernehmlich gesprochen hat, hätte in Verbindung mit der Frage des Judas doch allzu leicht der Verdacht auf ihn fallen können. Es ist also vielmehr anzunehmen, daß Judas trotz der vom Herrn auf seine Frage erhaltenen Antwort „Du hast es gesagt" (Matth. 26, 25) die Frechheit besaß, wieder an seinen Platz zu gehen und dazubleiben, wenn es ihm auch begreiflicherweise immer ungemüt-

licher wurde, da er doch fürchten mußte, der eine oder andere könne diese Worte Jesu gehört haben. Als er nun gar merkte, wie Petrus etwas mit Johannes verhandelte und darauf dieser mit Jesus, und als ihm gleich darauf Jesus den Bissen reichte, da fing ihm doch der Boden unter den Füßen an zu brennen, und er hätte sich gern aus dem Staube gemacht, hätte er nur gewußt wie. Da kommt ihm Jesus, der ihn ja selber loshaben will und der weiß, daß er doch nicht mehr zu retten ist, zu Hilfe mit der laut ausgesprochenen Aufforderung. Schon dieser Umstand, das laute Aussprechen der Aufforderung, macht es begreiflich, daß keinem der Anwesenden, selbst nicht dem Johannes, der ja wußte, daß Judas der Verräter ist, auch nur ein Gedanke darüber kam, welches der wahre Sinn dieser Aufforderung sei. Nebenbei bemerkt: Der eine oder andere kritische Leser könnte wohl die Frage stellen: Wie konnte Matthäus jene Antwort Jesu auf die Frage des Judas berichten, wenn weder er noch ein anderer der Tischgenossen sie gehört hat? Und wenn einer derselben sie gehört hat, wie ist es da psychologisch möglich, daß er sie bei der großen, unter allen Aposteln herrschenden Aufregung nicht sofort allen mitgeteilt hat, so daß Petrus den Liebesjünger zu seiner Frage veranlassen muß? Ja, wenn man die Texte nur so obenhin liest, dann scheint hier ein klarer Widerspruch zu stecken. Aber wenn man sich die ganze Szene vergegenwärtigt, wie sie lebendig sich abgespielt hat, liegt in der Sache nichts Außergewöhnliches. Jesus hat ja erstens leise zu Judas gesprochen, und zweitens sich, wie in Band XI 2, S. 111 auseinandergesetzt ist, eines durchaus nicht gebräuchlichen Ausdrucks bedient. Nun geschieht es aber im Leben gar oft: Man hört etwas halb und versteht es nicht. Und darum schiebt man es auf die Seite. Erst hernach, wenn etwas Wichtiges passierte, erinnert man sich an das halb gehörte Wort. Und jetzt erst hört man es ganz.

31 Man spürt geradezu das Aufatmen Jesu, nachdem Judas den Saal verlassen hatte. Jetzt ist er endlich allein mit den Seinigen, denen, die wirklich zu ihm gehören, und kann sich ganz geben, so wie es ihm ums Herz ist. „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht. Und Gott ist durch ihn verherrlicht." Vielfach bezieht man diese Worte Jesu auf die Vergangenheit, da ja schon sein ganzes bisheriges Wirken eine Verherrlichung des Menschensohnes gewesen ist (2, 11; 11, 4; 17, 10) und damit auch des Vaters (11, 4 40; 9, 3 4; 17, 4). Jesus wolle also sagen: „Jetzt ist der erste Teil meiner Aufgabe erfüllt: die Verherrlichung Gottes durch mein öffentliches Wirken ist abgeschlossen. Nun beginnt meine Verherrlichung durch das Kreuz und die Auferstehung." So sehr diese Auffassung passen würde zu dem folgenden Satze: „Wenn Gott durch ihn verherrlicht ist, dann wird Gott auch ihn persönlich verherrlichen", so will doch das griechische Tempus (Aorist) nicht dazu stimmen. Man müßte das Perfekt erwarten. Man versteht also besser mit den alten Erklärern auch den ersten Satz vom Leiden Jesu. Dieses Leiden beginnt ja „jetzt", nachdem Judas den Schritt getan hat, der dazu führt. „Wenn aber etwas anfängt zu ge-

schehen, wird es schon gleichsam als geschehen betrachtet", bemerkt der heilige Thomas. Schon das Leiden Jesu ist tatsächlich eine Verherrlichung Jesu. Nicht nur wegen der Zeichen, die schon geschahen, während er noch am Kreuze hing, sondern hauptsächlich in sich selber. Hat er doch durch das Kreuz die Welt erlöst und die Liebe von Millionen für sich gewonnen. Euthymius fügt seiner Erklärung den bemerkenswerten Satz hinzu: „Wenn dem Herrn die Leiden, die er für seine Knechte erträgt, als Glorie gelten, dann ist noch viel mehr eine Glorie für die Knechte, was sie für den Herrn aushalten." Das Kreuz des Sohnes ist aber auch die größte Verherrlichung des Vaters, der sein Wesen, das „die Liebe ist", nicht deutlicher hätte offenbaren können (3, 16).

32 „Wenn darum Gott durch ihn verherrlicht worden ist, dann wird Gott auch ihn persönlich verherrlichen" durch seine Auferstehung und Aufnahme zur Rechten des Vaters. Statt „persönlich" heißt es wörtlich im Griechischen „in ihm". Manche beziehen das „in ihm" auf Gott-Vater: Er wird ihn, nämlich den Gottmenschen, zu sich, d. h. in die Gemeinschaft der göttlichen Wesenheit und Herrlichkeit, aufnehmen. Aber das „in ihm" bezieht sich ohne Zweifel auf den Menschensohn. Das gilt auch, wenn das von zahlreichen Handschriften gegebene reflexive Pronomen (en hautó) zu Recht besteht. Der Sinn ist also: Gott wird den Menschensohn, der sich am Kreuze immerhin vor den Augen der Welt erniedrigt und aufgeopfert hat für den Vater, auch persönlich verherrlichen. Sachlich besteht freilich zwischen beiden Deutungen kein Unterschied. Es ist merkwürdig, wie der Gedanke an das Leiden an sich bei Jesus ganz in den Hintergrund getreten ist und statt dessen die in dem Leiden liegende und darauffolgende Herrlichkeit seine Stimmung nunmehr völlig beherrscht. Bei uns ist es meist umgekehrt. Sätze wie 2 Kor. 4, 17 und 18 wollen uns schwer in den Kopf, wenigstens wenn es darauf ankommt. Aber auch Jesus hat wiederholt andere Stimmungen gehabt (vgl. zu 12, 27 S. 308 ff.). Auch wir brauchen uns also dieser Stimmungen nicht zu schämen. Sie gehören zu uns Menschen. Deshalb sind sie auch keineswegs ein Zeichen mangelnder Vollkommenheit. Das wären sie nur, wenn sie den Gedanken an die Herrlichkeit ganz auszuwischen vermöchten.

Von seiner eigenen Zukunft wenden sich die Gedanken Jesu wieder seinen Jüngern zu, die ja noch „in dieser Welt" bleiben müssen, während er „aus dieser Welt zum Vater geht". Ihnen, die er wie eine Mutter mit

33 „Kindlein" anredet, gilt deshalb seine Sorge. Er muß ihnen ja jetzt dasselbe sagen, was er einst den Juden gesagt hat (7, 33 34). Freilich mit einem großen Unterschied. Den ungläubigen Juden hatte er es ein für allemal gesagt: „Wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen. So muß ich *jetzt* auch zu euch sagen." Es gilt nur für „jetzt", wo sie noch ihre große apostolische Aufgabe zu erfüllen haben. Für diese Zeit, wo er nicht mehr leiblich in ihrer Mitte weilen wird, gilt es sie zu schützen und zu wappnen. Darum fährt

34 er fort: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, daß ihr einander so liebet, wie ich euch geliebt habe." Die Ausleger fragen sich, warum

Christus das Gebot der Liebe „ein neues Gebot" nennt. Er tut es nicht deshalb, weil dieses schon im Alten Testament gegebene Gebot (3 Mos. 19, 18; vgl. Band XI 1, S. 75) bei den Juden und ihren pharisäischen Schriftauslegern in Vergessenheit geraten war, auch nicht weil er das bei Moses ausgesprochene Gebot der allgemeinen Nächstenliebe auch ausdrücklich auf den Feind ausgedehnt hat (Matth. 5, 44). Hier handelt es sich vielmehr weder um die Feindesliebe noch um jene in der Bergpredigt eingeschärfte allgemeine Nächstenliebe. Sondern die gänzliche Neuheit des hier gegebenen Gebotes besteht in einem Doppelten: Erstens, daß Jesus eine Liebe fordert gleich der, die er selber zu den Seinigen gehabt hat, und zweitens, daß er diese Liebe fordert gegenüber dem christlichen Mitbruder bzw. der Mitschwester, und zwar so, daß er sie zur Grundlage des christlichen Gemeindelebens und aller Lebensbeziehungen der Christen untereinander macht. Natürlich ist damit nicht aufgehoben, was er früher in der Bergpredigt über die allgemeine Nächsten- und Feindesliebe gesagt hat. Aber die Liebe der Christen untereinander soll eine in jeder Beziehung noch viel innigere, eine wirkliche Familienliebe sein. Bilden sie doch alle miteinander eine einzige große Familie, deren Vater Gott ist, und an deren Spitze Christus steht, unser „erstgeborener Bruder" (Röm. 8, 29; vgl. Hebr. 2, 11 12), der uns gleichsam sein eigenes Blut mitgeteilt hat, so daß wir durch die heiligmachende Gnade „gleichgestaltet sind dem Bilde des Sohnes Gottes" (Röm. 8, 29). Deshalb sollen alle Christen einander lieben mit der Liebe, mit der Christus sie geliebt hat und liebt. Dadurch hat die christliche Bruder- und Familienliebe ein ganz neues Motiv und ein ganz neues Maß erhalten. Sie ist etwas, was es tatsächlich vorher noch nie gab in der Welt, auch nicht im Alten Bunde. Und so sehr soll diese Familienliebe nach dem Beispiel Christi das Charakteristische jeder christlichen Gemeinschaft sein, daß man die Christen geradezu daran erkennen und von den andern Menschen unterscheiden kann (Vers 35).

Es ist merkwürdig, wie wir uns daran gewöhnt haben, über diese Worte Jesu hinwegzulesen, ohne von der Frage gepeinigt zu werden: Ist denn dieses Kennzeichen der Jünger Christi noch vorhanden? Ist es in mir vorhanden? Und in der Christenheit als Ganzem, in der Kirche? Einmal war es tatsächlich da. In der Urkirche, wie die Apostelgeschichte sie schildert, trotz einzelner Mißhelligkeiten und Eifersüchteleien, wie sie ja unter Menschen nicht ganz ausbleiben können. Auch später noch, als Minucius Felix in seinem Dialog „Oktavianus" um das Jahr 200 über die Christen seiner Zeit den schönen Satz schreiben konnte: „Sie lieben einander, noch bevor sie sich kennen." Freilich, nachdem das Christentum die Völker ergriffen hatte und besonders seitdem unter Konstantin und dessen Nachfolgern das Volk scharenweise sich hatte taufen lassen, keineswegs immer aus innerem Triebe, sondern der Zeitströmung folgend oder auch um des irdischen Vorteils willen, da wurde vieles anders. Die große Gemeinschaft läßt sich nur durch das Gesetz regieren, das auch gelegentlich hart sein muß. Darum kann seither die Kirche neben dem

Evangelium nicht auf das Kirchenrecht verzichten. Denn auch die Handhabung des Rechtes ist ein Erfordernis der Liebe, um die Ordnung aufrechtzuerhalten und um das Gute zu schützen, dem Bösen aber einen Riegel vorzuschieben. Und wie selbst der christlichste Regent unter Umständen es nicht unterlassen kann und darf, nach den Waffen zu greifen, wenn der böse Nachbar seinem Volk die Luft auspumpen will, so ist es auch im Leben der einzelnen. Die Bergpredigt verlangt wohl vom echten Christen, daß er da und dort um der Liebe willen auf die Ausübung des einen oder anderen ihm zustehenden Rechtes verzichte, aber keineswegs, daß er sich ein Lebensrecht nach dem andern aus den Händen reißen lasse, um schließlich der Sklave der Bosheit oder auch der Laune der anderen zu werden. Denn ein Gemeinschaftsleben der Liebe läßt sich nur aufbauen auf der Liebe der Gemeinschaft, d. h. auf der gegenseitigen Liebe der einzelnen. Hier befindet sich allerdings der Punkt, wo die tägliche Gewissenserforschung jedes echten Christen einsetzen muß: Trage ich auch wirklich meinen ganzen Opferanteil bei zu dieser gegenseitigen Liebe? Denn nirgends täuschen wir uns leichter und öfter als gerade in diesem Punkte. Wir halten es gar oft für eine wohlerwogene Notwendigkeit der Pflicht, unsere Ehre oder sonst ein wichtiges Lebensrecht zu wahren, und sehen nicht, daß nur unser persönlicher Groll uns hindert, dem mit uns entzweiten Bruder die Hand zu reichen und das Wort zu gönnen. Denn wir wollen doch unser tägliches Vaterunser beten und wollen nicht offen dabei lügen. Deshalb belügen wir zuvor heimlich uns selbst, indem wir das, was unsere ungeordnete Selbstliebe verlangt, für die Forderung einer höheren Pflicht erklären. Nur wer sich täglich von neuem bemüht, nach dem Beispiele Jesu in seinem Inneren die wahre christliche Bruderliebe zu wecken und zu pflegen, wird vor allzu häufigen und allzu groben Selbsttäuschungen dieser Art geschützt sein. Diese wahre christliche Bruderliebe aber ist nichts anderes als warmes, aufrichtiges Wohlwollen gegenüber dem andern, nicht nur, weil er Mensch ist, sondern auch — und hauptsächlich — weil er zu Christus gehört. Alles andere, was wir oft „übernatürliche Liebe" nennen, wo aber dieses warme, aus dem Herzen quillende Wohlwollen fehlt, ist nur Ersatz oder Fälschung. Denn wahre natürliche und übernatürliche Liebe sind zu einer unlösbaren Einheit verbunden wie Leib und Seele. „Und wenn ich alle meine Habe austeilte und wenn ich meinen Leib hingäbe und mich verbrennen ließe, aber Liebe nicht hätte, so wäre es mir nichts nütze" (1 Kor. 13, 3).

Petrus hat, ganz seiner Art entsprechend, von den letzten Worten Jesu nicht mehr viel gehört, sondern ist bei dem „Ich gehe fort" stehen geblieben. Sobald Jesus eine Pause macht im Sprechen, benützt er deshalb die Gelegen-
36 heit, um zu fragen: „Herr, wohin gehst du?" Er hat den Sinn dieses Wortes, daß Jesus jetzt zum Vater geht, d. h. zu seinem Kreuzestod und durch diesen hindurch in seine himmlische Herrlichkeit, bis jetzt ebensowenig erfaßt als die anderen Apostel, von denen ja keiner ahnte, daß sein Leiden so unmittelbar bevorstehe (siehe oben zu Vers 28). Auch Jesu Antwort auf seine Frage gibt

ihm keinen völligen Aufschluß, obwohl Jesus darin andeutet, daß Petrus einmal später denselben Leidensweg gehen, d. h. dieselbe Todesart erleiden werde wie sein Herr. Petrus entnimmt dieser Antwort nur, daß es sich offenbar um ein sehr gefährliches Unternehmen handle, zu dem Jesus sich anschickt. Deshalb hört er aus den Worten: „du kannst mir jetzt nicht folgen", einen Zweifel Jesu an seinem persönlichen Mut heraus. So hatte sie Jesus freilich nicht gemeint, obwohl sie auch in diesem Sinne damals noch durchaus richtig gewesen wären. Jesus wollte vielmehr sagen: „Vorläufig hast du noch die dir anvertraute apostolische Aufgabe zu erfüllen." Aber Petrus versteht es, wie
37 gesagt, anders und antwortet deshalb mit der feurigen Beteuerung: „Warum kann ich dir jetzt nicht folgen? Ich werde mein Leben für dich geben." Jesus
38 antwortet ihm: „Dein Leben wirst du für mich geben? Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Noch bevor der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen." Ein Mensch kann doch, auch wenn er vom besten Willen beseelt ist, nicht mißtrauisch genug gegen sich selbst sein. Die Synoptiker berichten diese Vorhersage an Petrus erst nach dem Abendmahl, auf dem Gang nach dem Ölgarten im Anschluß an die Vorhersagung Jesu an alle Jünger, daß sie diese Nacht an ihm Ärgernis nehmen würden (vgl. Matth. 26, 31 ff.). Allein sie ist bei Johannes so gut motiviert, daß man wohl annehmen muß, die Synoptiker, die ihren eigentlichen Zusammenhang ausgelassen haben, haben sie an eben jene allgemeine Vorhersagung angehängt. (Vgl. auch Band XI 2, S. 119).

# *DIE ABSCHIEDSREDE. Kap. 14—16.*

## *I. TEIL DER ABSCHIEDSREDE. Kap. 14 Vers 1—31.*

(1) „Euer Herz erschrecke nicht. Glaubet an Gott und glaubet an mich. (2) Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wäre es nicht so, so hätte ich es euch gesagt. Ich gehe doch (jetzt gerade deswegen), um euch eine Stätte zu bereiten. (3) Und wenn ich gegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, dann komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid. (4) Und wohin ich gehe — den Weg dahin wißt ihr." (5) Da sagte Thomas zu ihm: „Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie können wir den Weg wissen." (6) Jesus sagte zu ihm: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich. (7) Wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. Jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen." (8) Da sagte Philippus zu ihm: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns." (9) Jesus sagte zu ihm: „Schon so lange Zeit bin ich bei euch, ohne daß du mich erkannt hast, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater? (10) Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus. Der Vater aber vollbringt in mir wohnend seine Werke.

(11) Glaubet mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir. Oder wenigstens glaubet um der Werke selbst willen. (12) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch selbst vollbringen. Und er wird noch größere als diese vollbringen, weil ich zum Vater gehe. (13) Und alles, um was ihr in meinem Namen bittet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde. (14) Wenn ihr mich um irgend etwas in meinem Namen bittet, dann werde ich es tun.

(15) Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten. (16) und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Helfer geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe, (17) den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt. Ihr kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird. (18) Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen. Ich komme zu euch. (19) Noch ein Kurzes, und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber sehet mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. (20) An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. (21) Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." (22) Da sagte Judas, nicht der Iskariote, zu ihm: „Herr, was ist denn geschehen, daß du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?" (23) Jesus gab ihm zur Antwort: „Wenn einer mich liebt, dann wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen. (24) Wer mich nicht liebt, der hält meine Worte nicht; und das Wort, das ihr hört, ist nicht von mir, sondern von dem Vater, der mich gesandt hat.

(25) Das habe ich zu euch geredet, während ich noch unter euch weilte. (26) Der Helfer aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. (27) Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht so, wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz erschrecke und verzage nicht. (28) Ihr habt gehört, daß ich euch gesagt habe: Ich gehe weg, und ich komme (wieder) zu euch. Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch darüber freuen, daß ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist als ich. (29) Und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschehen ist, damit ihr Glauben habet, wenn es geschieht. (30) Ich werde nicht mehr viel mit euch reden. Denn der Fürst der Welt kommt. Und auf mich hat er zwar keinen Anspruch. (31) Aber die Welt soll erkennen, daß ich den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater aufgetragen hat. Stehet auf, wir wollen von hier weggehen."

Die Apostel haben begreiflicherweise von der bisherigen Rede Jesu nur das eine Wort festgehalten: „Ich gehe." Ihr Meister will gehen, endgültig gehen, und sie allein lassen. Lähmender Schrecken legt sich auf ihre Herzen: Was

soll aus uns werden, wenn er nicht mehr da ist? Eine kleine verlassene Herde
1 inmitten einer feindselig gesinnten Welt! — „Euer Herz erschrecke nicht. Glaubet an Gott, und glaubet an mich!" „Glaubet! Wenn es dunkel wird, so daß ihr nicht mehr sehen könnt, dann glaubet! Wenn euch Gott in die Nacht führt, wo ihr keinen Weg mehr wißt, das Ziel des Weges nicht mehr zu erkennen vermöget, dann glaubet an Gott. Er weiß Weg und Ziel und wird schon richtig führen." Das gilt für uns alle in schweren kritischen Stunden und Zeiten, nicht nur für die Apostel. „Glaubet auch an mich." Ich gehe nicht fort, um euch im Stich zu lassen. Ich habe Macht, euch zu helfen, auch wenn ich gegangen bin. Und wenn ich gehe, ist es ja nur, weil ich besondere
2 Absichten für euch hege: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen." Das ist ein schöner Satz, voll des Trostes für jeden, der hier auf der Erde keinen rechten Platz findet, in die Ecke geschoben, im Schatten stehen muß, ohne sich ausdehnen, sich ausleben, sich auswirken zu können, wie er es möchte und wie er die Anlage dazu in sich fühlt. Dort drüben ist Platz für jeden, für die Bedürfnisse, für die Eigenart eines jeden. Es verschlägt also nichts, wenn du dich hier einzwängen und einengen mußt, nicht nur in äußerlichen Dingen, sondern auch in deinem geistigen Streben, in deinem Liebessehnen. Dort drüben kannst du dich einmal ausweiten. „Wenn es nicht so wäre, hätte ich es euch gesagt. Denn ich gehe, euch eine Stätte zu bereiten." Dieser Satz bereitet große Schwierigkeit. Schon der erste Teil scheint ziemlich banal zu klingen: „Wenn es nicht so wäre, hätte ich es euch gesagt." Als ob Christus die Jünger auf alles, was *nicht* ist, eigens aufmerksam machen müßte. Sodann sieht man nicht ein, wie der folgende Satz mit „Denn" zu dem Vorhergehenden als Begründung dienen könnte. Man müßte den Zusammenhang höchstens so fassen: „Gerade weil ich jetzt hingehe, um euch eine Stätte zu bereiten, dürft ihr mir glauben, daß ich euch nicht mehr mit leeren Hoffnungen täuschen würde, wenn es dort drüben überhaupt keine Wohnungen gäbe." Aber das klingt nicht recht logisch. Außerdem ist nicht recht einzusehen, warum er überhaupt erst eine Stätte bereiten muß, wenn doch solche schon längst da sind. Deshalb fassen viele Ausleger das griechische hóti nicht als „weil" oder „denn", sondern, wie es tatsächlich ebensogut heißen kann, als „daß" bzw. als bloße Einleitungsformel für einen Behauptungssatz: „Wenn es nicht so wäre, dann hätte ich euch gesagt: Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten." „Nun aber brauche ich das gar nicht, da ja die Wohnungen schon längst vorhanden sind." Allein auch das klingt sonderbar und wird überhaupt unmöglich durch das sogleich darauf Folgende, wo das Hingehen und Bereiten einer Stätte nicht mehr als unnötiger bedingter Fall, sondern als Wirklichkeit behauptet wird. Es geht auch nicht an, mit den betreffenden Auslegern etwas spitzfindige Unterscheidungen zu machen zwischen dem Stättebereiten in Vers 2 und 3. Denn da im Griechischen in beiden Versen dasselbe Wort unmittelbar hintereinander gebraucht ist, hat es offenbar auch denselben Sinn. Manche helfen sich deshalb, indem sie hinter Vers 2 ein Fragezeichen setzen: „Wenn es anders

wäre, hätte ich dann zu euch gesagt: Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten?" Christus würde also zur Bekräftigung seiner vorigen Worte sie auf ein bereits früher gegebenes Versprechen dieser Art hinweisen. Allein nirgends im Evangelium ist ein derartiges Versprechen überliefert. Und der Evangelist kann Jesus doch nicht ein den Lesern ganz unbekanntes Wort zitieren lassen. Der Hinweis auf 12, 32 hilft auch nichts. Denn jener Satz enthält doch gar nichts von einem derartigen Versprechen in sich. Man wird also schon auf die erste Auffassung des hóti = „weil" oder „denn" zurückkommen müssen. Die Worte Jesu werden klar und verlieren das vorhin als anstößig Erschienene, wenn man sich vor Augen hält, welche Anstrengung Jesus macht, um die über sein angekündigtes Fortgehen bestürzten Jünger aufzurichten. Wohin er gehe, hatten sie ja bis jetzt immer noch nicht begriffen, ebensowenig als kurz vorher Petrus (13, 36 ff.). Sie merken nur: Er geht wirklich fort. Und deshalb haben sie das Gefühl: Er verläßt uns für immer. Das will ihnen Jesus ausreden: „Nein, im Hause meines Vaters, wo ich selber hingehe, ist auch Platz für euch. Wenn das nicht so wäre, wenn es ein Abschied wäre auf Nimmerwiedersehen, dann hätte ich euch das selbstverständlich gesagt und wäre nicht einfach verschwunden. Aber seht ihr denn nicht ein, wie töricht eure Furcht ist? Das Gegenteil ist der Fall. Ich gehe ja gerade für den Augenblick von euch weg, um für jeden von euch unter den vielen Wohnungen, die im Hause meines Vaters sind, eine einzurichten." Obwohl nämlich die Wohnungen da sind, müssen sie doch noch für die einzelnen eingerichtet oder „bereitet" werden. Manche Ausleger verstehen unter dieser Bereitung nichts anderes, als daß Christus durch seine eigene Auferstehung und Himmelfahrt den Himmel erst wieder geöffnet hat. Die Wohnungen seien zwar da und fertig. Aber es konnte keiner hinein, bevor nicht Christus selbst nach seinem Erlösungswerk am Kreuze den Himmel betreten hat. Allein so richtig dieser
3 Gedanke an sich ist, so entspricht er doch nicht dem Text. Christus sagt: „Wenn ich *gegangen bin* und euch eine Stätte bereitet habe" usw. Also nicht durch sein Gehen zum Vater bzw. durch seine Himmelfahrt bereitet er die Stätte, sondern erst in der Zeit nach derselben. Wohnungen sind da, im Himmel, sehr viele. Aber sie müssen für jeden einzelnen erst bereitet werden durch dessen gute Werke, die er auf Erden zu tun hat. Diese Werke und damit die Stätte im Himmel aber bereitet in erster Linie Christus für jeden der Seinigen, indem er ihm vom Himmel aus den Heiligen Geist und seine Gnade schickt. Uneins sind sich die Ausleger auch über die Frage, welche Wiederkunft Christus hier meine. Da das „Ich komme wieder" in so ausgesprochenem Gegensatz steht zu „Ich gehe von der Welt weg zum Vater", könne hier nur die zweite öffentliche Wiederkunft in die Welt am Ende der Zeiten, die Parusie, gemeint sein. So urteilen mehrere. Man dürfte also dann bei dem „ich werde euch zu mir nehmen" nicht an das Heimholen der einzelnen denken, sondern müßte es von der Heimholung der gesamten, am Tage der Parusie noch auf Erden weilenden Kirche und aller Gläubigen, der Lebenden und der bereits Verstorbenen verstehen.

Aber: Erstens ist im Folgenden häufig die Rede von einem Kommen Jesu nach seinem Heimgang zum Vater. Und jedesmal hat der Ausdruck ganz entsprechend sowohl der prophetischen als auch der johanneischen Sprache etwas Schillerndes an sich, das seine Deutung auf verschiedene unbestimmte Arten des Wiederkommens, niemals aber ausschließlich auf die Parusie, zuläßt. Zweitens will der Herr hier nicht die Gesamtkirche, sondern die um ihn gescharten Apostel über seinen Weggang trösten. Mit „ihr" ist also jeder einzelne von ihnen angeredet. Jedem einzelnen von ihnen verspricht er, nach der Zeit der Trennung wiederzukommen und ihn in die inzwischen bereitgestellte himmlische Wohnung heimzuholen. Das geschieht aber nicht erst am Jüngsten Tag, sondern beim Tode des einzelnen. Denn weder Christus noch der Evangelist Johannes, der Christi Rede aufgeschrieben hat, können in diesem Punkte anderer Meinung sein als der Apostel Paulus, für den das „mit Christus sein" schon mit dem „Aufgelöstwerden", d. h. dem Sterben, beginnt (vgl. Phil. 1, 23). Allerdings ist in dem schillernden Ausdruck auch der Gedanke an die Parusie mit enthalten. Ist doch die Heimholung erst dann ganz vollendet, wenn auch der Leib in die himmlische Wohnung hat seinen Einzug halten dürfen. Christus spricht also an dieser Stelle ganz in gleicher Weise wie auch sonst gelegentlich, wo er bei Erwähnung seines Kommens zum Gericht sowohl an das Einzelgericht, als auch an das allgemeine Gericht denkt. Natürlich gilt dieses Versprechen nicht nur den einzelnen Aposteln, sondern jedem treuen Anhänger Christi: „Ich werde euch zu mir nehmen, damit wo ich bin, auch ihr seid." Wenn ich also einmal nach meinem Tode da sein soll, wo Christus jetzt ist, in seiner himmlischen Herrlichkeit, dann macht es nichts, wenn ich jetzt während dieses Erdenlebens mehr oder minder da sein muß, wo er während seines irdischen Lebens gewesen ist. Er war aber zuerst in einem Stall in Bethlehem, dann auf der Flucht nach Ägypten, hierauf lange Zeit in gänzlicher Verborgenheit in Nazareth, wo er gewöhnliche Arbeit verrichtete, dann in angestrengter messianischer Berufsarbeit von Ort zu Ort, wo seine Widersacher ihn umlauerten auf Schritt und Tritt, und zu allerletzt am
4 Kreuze. „Und wohin ich gehe — den Weg dahin wißt ihr." So ist jedenfalls mit den besten Handschriften im Gegensatz zur gewöhnlichen Lesart zu lesen. Vom Ziel, wohin er gehe, hatte er ja schon genug gesprochen. Auf den Weg aber kam es an für seine Jünger. Den betont er. Erst Thomas zerlegt nachher den Satz in zwei getrennte Fragen. „Ihr wißt den Weg", sagt Christus zu seinen Jüngern. Sofort aber stellt sich heraus, daß sie ihn doch nicht gewußt haben. Ja nach der sofort gestellten Frage des Thomas, der gewiß nur das ausspricht, was alle andern denken, scheinen sie keine Ahnung von dem Weg zu besitzen. Und doch hat Jesus oft genug über diesen Weg zu ihnen gesprochen. Alle ihnen gegebenen Unterweisungen hatten im Grunde genommen davon gehandelt, freilich ohne daß er dabei ausdrücklich von „dem Wege" dabei gesprochen hätte. Darum sagt Jesus absichtlich: „Ihr wißt den Weg." Sie sollen nur ein bißchen nachdenken über alles, was sie von ihm

wissen. Dann wissen sie auch den Weg zum Vater. Ohne Zweifel nämlich denkt Jesus hier nicht, wie manche Ausleger erklären, an das, was er den Jüngern gelegentlich über das Kreuztragen als Nachfolge Christi gesagt hat, sondern an das, was er alsbald in Vers 6 ff. genauer auseinandersetzt, wonach er selber, in seiner Person, der Weg ist. Der stürmische Thomas aber läßt sich keine Zeit zum Nachdenken, sondern platzt sofort mit der doppelten Frage
5 heraus: „Herr, wir wissen nicht einmal, wohin du gehst. Wie können wir also
6 den Weg wissen?" Darauf gibt ihm Jesus die Antwort: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." Es ist unmöglich, den ganzen Gedankeninhalt, der in den Worten dieses Sätzchens sich zusammendrängt, restlos in Einzelbegriffe aufzulösen. Denn, wie schon einmal gesagt, die Sprache des vierten Evangelisten gleicht der Musik. Der Musik aber ist es eigen, nicht die Gedanken des Komponisten auszudrücken, sondern die Gefühle, die seiner Gedankenwelt entquollen. Gefühle aber sind weit wie das Meer. Sie lassen sich nicht von engen Begriffsgrenzen umfassen. Über alle Definitionen hinaus verlieren sich ihre Ahnungen im Unendlichen. So geht es uns mit den beiden griechischen Worten für „Wahrheit" und „Leben" (vgl. darüber S. 19 ff. und S. 25 ff.). Gewiß, Jesus hat weder griechisch gesprochen noch griechisch gedacht. Darum dürfen seine vom Evangelisten überlieferten historischen Worte nicht einfach aus dem griechischen Sprachgebrauch erklärt werden. Sondern, was Jesus selbst unmittelbar sagen wollte, ist aus dem Inhalt des hebräischen Wortes und aus Jesu Gedankenwelt abzuleiten. Aber der heilige Johannes hatte seine bestimmte Absicht dabei, wenn er für seine helleniſtischen Leser gerade solche Gedanken wie „Wahrheit, Leben, Licht" aus der Gedankenwelt Jesu herauswählte. Wollte er ihnen doch vor Augen führen, daß alles, was sie in ihren Spekulationen und Mysterien vergeblich suchten, in Christus zu finden ist. „Ich bin die Wahrheit." Was wollte Jesus damit sagen? „Die Wahrheit" ist für den Hebräer das Feste, Sichere, Zuverlässige. Darum ist Gottes Wort in vorzüglichem Sinne wahr. Denn es behält seine Zuverlässigkeit gegenüber und trotz aller menschlicher Wankelmütigkeit. In Christus aber sind alle bisherigen Worte Gottes in Erfüllung gegangen. Ja noch mehr. Er selbst *ist* Gottes Wort (vgl. S. 9 ff.). Er hat nicht nur wie die Propheten je und dann ein Wort von Gott empfangen, um es an die Menschen weiterzugeben, sondern alles, was er tut und sagt, ist unmittelbare Offenbarung Gottes. Das ist aber deshalb der Fall, weil er ja selber Gott ist. Deshalb ist er „die Wahrheit". Hier nun berührt sich der Inhalt des hebräischen bzw. neutestamentlichen Begriffes der Wahrheit mit dem griechischen, um aber sofort wieder seinen ganz eigenen Weg einzuschlagen. Für den Griechen nämlich ist Wahrheit — wörtlich = die Nichtverborgenheit — die vom Denken erfaßte bzw. erfaßbare Wirklichkeit im Gegensatz zu den Phänomenen der Sinnenwelt. Da aber nach Plato nur den Ideen volle Wirklichkeit zukommt, insbesondere der alle in sich zusammenfassenden Idee des Guten, d. i. der Gottheit, deshalb ist Gott *die Wahrheit*. Ihn, d. h. *die Wirklich-*

keit, schlechthin zu erfassen, das ist das höchste Ziel des Menschen. Während aber die klassische Philosophie der Ansicht ist, daß dieses Ziel erreichbar sei auf dem Wege des verstandesmäßigen Denkens, ist es nach Auffassung der hellenistischen religiösen Spekulation über alle aktive menschliche Tätigkeit hinausgerückt. Nur durch ein Geschenk der Gottheit selber kann deren Wirklichkeit oder Wahrheit erfaßt werden. Das geschieht in der Ekstase, zu deren Erlangung die persönliche Aszese des hellenistischen Frommen nur als Vorbereitung dienen kann. Demgegenüber betont hier der heilige Johannes, daß Gottes Wirklichkeit allerdings für menschliche Verstandeskräfte unerreichbar ist. Aber nicht in mystischer Ekstase wird sie ergriffen, sondern durch den Glauben an Gottes wesensgleichen menschgewordenen Sohn, in dem die ganze volle Wirklichkeit Gottes sich unmittelbar offenbart. Nur in Christus also, dem sichtbar und greifbar gewordenen Gott, können wir Gott ganz und richtig erkennen und erfassen. All unser Denken und Spekulieren über Gott verliert sich doch stets wieder in einem undurchsichtigen Dunkel, oder besser gesagt in „dem unzugänglichen Lichte", in dem Gott „wohnt" (1 Tim. 6, 16). Mit Recht sagt der heilige Thomas von Aquin irgendwo in der Summa contra gentiles: „Alles, was wir von Gott aussagen, ist ebenso wahr als falsch." Denn alle unsere Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind analoge Begriffe (vgl. darüber S. 28 ff.), sind ihrem Inhalt nach von endlichen Dingen hergenommen und nur mit dem Vorzeichen „unendlich" versehen. Deshalb vermögen sie nie den Inhalt des göttlichen Wesens wiederzugeben. Gott ist zwar tatsächlich weise, gütig, mächtig, die Liebe usw., aber er ist es ganz anders, als unsere aus dem Endlichen abstrahierten Begriffe es sagen. So bleibt Gott schließlich und letztlich auch für den schärfsten Denker der große Unbekannte. In Christus aber ist er nicht nur bekannt, sondern sichtbar, faßbar, greifbar geworden. Genau so wie Christus gewesen ist, so ist Gott. Wie er sich benommen hat im Umgang mit den Menschen, den Armen, den Kranken, den Sündern, freilich auch den gänzlich Verstockten, so benimmt sich Gott. Wie er geurteilt, entschuldigt, aufgeholfen, freilich gegebenenfalls auch verurteilt hat, so urteilt Gott. Wenn wir genau wissen wollen, wie Gott ist, dann müssen wir Christus kennen lernen, die persönliche Offenbarung Gottes, und zwar den Christus, wie ihn die Evangelien unter Inspiration des Heiligen Geistes schildern. Er „ist die Wahrheit".

Ebenso kann Christus von sich sagen: „Ich bin das Leben." Denn er hat nicht nur, wie andere, einen vergänglichen Bruchteil von Leben von außen her empfangen, sondern der Vater hat ihm gegeben, Leben in sich selbst zu haben (vgl. 5, 26), göttliches Leben, das wie eine Quelle aus der hypostatischen Union hervorsprudelt, so daß er ohne Ende daraus anderen mitzuteilen vermag. Weil er also die vollendete Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit und der einzige Lebensspender ist, deshalb ist er auch der einzige Weg, um zum Vater zu gelangen. „Niemand kommt zum Vater, außer durch mich." Das gilt für alle Menschen aller Zeiten. Ja, wer ihn hat, hat bereits den Vater: „Wenn

ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater kennen." Denn er ist ja nichts anderes, als die sichtbar und greifbar gewordene göttliche Wirklichkeit.
7 Mit diesem irrealen Bedingungssatz: „Wenn ihr mich erkannt hättet" — denn so ist wegen der gleich folgenden Einschränkung wohl zu lesen, statt des „erkannt habt" einiger Handschriften —, hat Jesus ein bißchen scharf gesprochen. Er mildert sofort die Schärfe durch das folgende: „Jetzt kennt ihr ihn und habt ihn auch gesehen", indem er wiederum seine Jünger damit auffordern will, doch nur ein bißchen nachzudenken über das, was sie an und in Jesus gesehen haben. Aber auch damit hat er zu viel von diesen erwartet.
8 Philippus sagte zu ihm: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns." Er will sagen: „Laß uns doch einfach eine Gotteserscheinung sehen, wie sie z. B. Moses und Isaias und andere gehabt haben. Dann sind wir zufrieden." Er hat also tatsächlich von den Gedankengängen Jesu nichts verstanden. Sonst hätte er begriffen, daß die bloße Erscheinung einer zu diesem Zwecke angenommenen fremden Gestalt, eines „Engels Jahwes", ihm gar nicht diese unmittelbare Offenbarung von Gottes Wirklichkeit hätte vermitteln können, wie sie in dem Sohne gegeben ist, der den Vater in sich trägt. Darum ant-
9 wortet Jesus diesmal mit einem direkten Tadel: „Schon so lange Zeit bin ich bei euch, ohne daß du mich erkannt hast, Philippus? Wer mich gesehen hat,
10 hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: Zeige uns den Vater. Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir?" Natürlich glaubt Philippus längst ebenso wie die anderen Apostel an die wirkliche Gottheit Christi, zu der ja Petrus im Namen aller anderen sich einst bei Cäsarea Philippi feierlich bekannt hatte (Matth. 16, 16). Aber von der Erkenntnis, daß Jesus der Sohn Gottes ist, war, besonders für das Denken damaliger Zeit, noch ein sehr weiter Weg zum Begreifen der daraus sich ergebenden Schlußfolgerung, daß Jesus also nicht auch eine göttliche Natur besitzt, so wie ein menschlicher Vater und dessen menschlicher Sohn zwei menschliche Naturen haben, sondern daß der Vater im Sohne ist und der Sohn im Vater, weil ja beide die eine und einzige göttliche Natur gemeinsam besitzen. Auf dieses Geheimnis der circuminsessio, des Ineinanderseins der Personen der allerheiligsten Dreieinigkeit, von dem Jesus schon einmal gesprochen hatte (10, 38), weist er den Philippus und die übrigen Apostel noch einmal hin. Sie hätten das allerdings längst selber merken können. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir aus." Schon aus seinen Worten, denen selbst das gewöhnliche Volk, wenn es ihn nur einmal gehört hatte, unwillkürlich das Zeugnis gab, er rede „wie einer, der Macht hat" (vgl. Matth. 7, 29), hätten sie entnehmen müssen, daß der Vater in ihm weilt und aus seinem Munde solche Worte spricht. Denn tatsächlich waren es ja Machtworte, die nicht nur geistlich, sondern auch leiblich Tote zum Leben erweckten, Kranke heilten und denen sogar die unvernünftige Kreatur wie ihrem Schöpfer gehorchte. Christus erinnert nämlich hier nicht nur an seine Lehrworte, sondern an seine Worte überhaupt, von denen ja so manches die größten Wunder bewirkt hatte. Darum

fügt er auch, anstatt zu sagen, wie man erwartet hätte: „sondern der Vater redet durch mich", sogleich hinzu: „Der Vater aber vollbringt in mir wohnend seine Werke." Alle Worte, die aus Jesu Munde kommen, sind das Werk des stets in ihm weilenden Vaters. Kein Wunder, daß manche von ihnen solch staunenswerte Wirkungen wie selbst die Erweckung eines Lazarus hervor-
11 gebracht haben. Also sollen die Jünger — Jesus wendet sich nicht mehr an Philippus allein, sondern an alle — doch endlich glauben und einsehen, daß wirklich er im Vater ist und der Vater in ihm. Und wenn ihnen die Gedankengänge Jesu noch zu hoch sind, dann sollen sie das wenigstens um der Werke selbst willen glauben. Das muß er ihnen jetzt geradeso sagen, wie er es einst den blöden und verstockten Juden gesagt hatte (5, 36; 10, 37 ff.).

Ja, was diese Werke, diesen deutlichsten Beweis seiner Einheit mit dem Vater anbelangt, so werden sie alsbald nach seinem Hingang noch Staunens-
12 werteres erleben. Sie selber, die Apostel, und überhaupt jeder, der an ihn glaubt, wird dieselben Werke verrichten wie Jesus, ja sogar noch größere. Das scheint nun allerdings denn doch eine starke Übertreibung zu sein. Denn ein noch größeres Wunder als z. B. die Brotvermehrung oder die Auferweckung eines bereits von der Verwesung angenagten Toten dürfte wohl kaum möglich sein. Allein wie Christus schon vorhin unter den „Werken" des Vaters nicht nur seine, die großen Wunder wirkenden Worte, sondern überhaupt alle seine Worte, also sein gesamtes auf Erden vollzogenes Wirken verstanden hat, so meint er dieses Gesamtwirken auch jetzt. Der Wirksamkeit Christi während seines irdischen Lebens waren aber tatsächlich vom Vater enge Schranken gesetzt (vgl. Band XI 1, S. 226). Und er selber hat wiederholt darauf hingewiesen, daß diese Schranken erst nach seinem Tode fallen würden (vgl. 10, 16 ff.; 12, 24 32). Erst als die Apostel und andere von ihm Berufene seine Tätigkeit aufnahmen und fortsetzten, begann sein Reich sich auszubreiten. In welchem Maße und mit welcher Schnelligkeit das geschah und was für Wunderkräfte dabei den Gläubigen zur Verfügung standen, zeigen die Briefe des heiligen Paulus und die Apostelgeschichte. Das aber wird geschehen, sagt Jesus, „weil ich zum Vater gehe". Eben weil er jetzt in seine himmlische Herrlichkeit eingeht und von dort aus „die ganze Macht, die ihm im Himmel und auf Erden gegeben ist" (vgl. Matth. 28, 18), entfalten kann. Er selber wird also in ihnen und durch sie weiterwirken. Darum wird ihre Wirksamkeit weit über die Schranken, die der seinigen in seinem Erdenleben gesetzt waren, hinausreichen. Und noch aus einem zweiten Grund, der innerlich mit dem ersten
13 zusammenhängt, wird das der Fall sein. Denn der zweite Teil von Vers 13 steht auch noch unter dem Einfluß des „weil" zu Beginn des Verses. „Und alles, um was ihr in meinem Namen bittet, das werde ich tun." Der Name bezeichnet eine Person, insofern diese Person unter diesem Namen und durch diesen Namen bekannt ist. Im Namen einer Person etwas tun heißt also: unter Berufung auf diese Person, auf das, was sie ist und bedeutet, unter Berufung auf ihre Autorität und auf ihren Willen und ihre Absichten handeln. Im Namen Jesu beten

heißt demnach beten unter Berufung auf Jesus, auf das, was er für uns ist und bedeutet, insbesondere auf das, was er uns durch seinen Erlösungstod erwirkt hat, und ebenso unter Berufung auf die Absichten Jesu bei diesem seinem Erlösungstod. So haben die Apostel bisher zu Lebzeiten Jesu noch nie gebetet, wie Jesus 16, 24 ausdrücklich sagt und wie es ja auch in der Natur der Sache lag. Denn wenn sie bisher etwas von ihm wissen oder haben wollten, haben sie sich unmittelbar an ihn in seiner leiblichen Gegenwart gewendet. Wenn er aber in seine Herrlichkeit eingegangen sein wird, dann werden sie ganz von selbst bei Ausrichtung des von ihm ihnen hinterlassenen apostolischen Auftrags den Vater um dessen Erfüllung bitten unter Berufung
14 auf dessen Sohn. Wenn ihr aber den Vater in dieser Weise im Gebet angeht, dann — versichert Jesus überraschenderweise — „werde ich es tun". Er ist ja, wie er ihnen nun schon oft klar gemacht hat, mit dem Vater eins. Und deshalb nimmt er auch an dessen Weltregierung genau in der gleichen Weise teil. Der folgende Vers wurde von einigen Handschriften weggelassen, weil er nichts anderes als eine überflüssige Wiederholung des vorhergehenden zu sein schien. Das ist er jedoch nicht. Man darf nur das von allerdings mehreren Handschriften weggelassene „mich" nicht übersehen. Denn wenn den Jüngern nach Jesu Aufnahme in seine Herrlichkeit und besonders nach der Sendung des Heiligen Geistes die Augen ganz aufgegangen sein werden über Jesu Person, dann werden sie in gleicher Weise, wie sie zum Vater beten, sich auch unmittelbar an ihn selber wenden und ihn dabei an das erinnern, was er für sie getan hat und noch weiter tun will. Und diesem Gebet wird die gleiche sichere Erhörung zuteil werden. Das alles aber muß für die durch die Ankündigung seines Weggangs so bestürzten Apostel ein großer Trost sein, zu wissen, daß sie durch seine machtvolle, im Gebet so unfehlbar zu erreichende Hilfe von oben in den Stand gesetzt sein werden, sein Werk nicht nur fortzusetzen, sondern dies noch in weit größerem Ausmaß zu tun, als er selber auf Erden getan hat.

Doch noch viel Trostreicheres hat Jesus ihnen zu sagen für die Zeit nach seinem Hingang. Ganz wunderbare Gaben hat er in Aussicht für sie. Frei-
15 lich nur solchen, die ihn wirklich lieben, d. h. die seine Gebote halten, kann er sie geben. Doch das setzt Jesus bei seinen Aposteln als selbstverständlich
16 voraus: „ihr werdet sie halten". Dann aber „werde ich den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Helfer geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe". Das in der klassischen Literatur nur sehr selten vorkommende griechische Wort Parákletus scheint in der Umgangssprache sehr gebräuchlich gewesen zu sein. Ist es doch sowohl in die hebräische Sprache des Talmud, als auch schon in die aramäische des Targums (paraphrasierende Übersetzung der hebräischen Bibel), wo es sogar wiederholt vorkommt, eingedrungen. Also wird auch Jesus selbst diesen hebräisierten Ausdruck verwendet haben. Die Lateiner übersetzen ihn wörtlich mit advocatus. Jedoch besagt seine Bedeutung schon in den wenigen profangriechischen Stellen, wo er sich findet, etwas mehr als

bloß Advokat = Rechtsbeistand. Ein Paraklet ist vielmehr, auch nach jüdischem Sprachgebrauch, ein „Fürsprecher" in weiterem Sinne, ja einer, der überhaupt einem anderen ratend, zuredend, ermutigend zur Seite steht. Damit decken sich auch die Erklärungen der alten griechischen Väter. Sehr zutreffend bemerkt Jansenius, daß das lateinische Wort „Patronus" eigentlich alle Tätigkeiten des Parakleten ausdrücke. In diesem weiteren Sinne ist das Wort auch hier gebraucht. Weniger als „Fürsprecher" oder gar als „Rechtsbeistand" benötigen die Apostel den Heiligen Geist. Denn von einem Gericht ist überhaupt nicht die Rede, und Jesus selbst, der ja auch hier soeben von seiner beim Vater einzulegenden Fürbitte für die Apostel spricht, ist und bleibt unser „Fürsprecher" (Parákletos) beim Vater (1 Joh. 2, 1). Aber sie brauchen gar sehr einen, der sie nach Christi Heimgang „über alles belehrt und an alles erinnert", was Jesus ihnen gesagt hat, und der noch manches hinzufügt, zu dessen Verständnis sie jetzt noch gar nicht reif sind (vgl. 14, 26; 16, 12 ff.). Ja einen, der sie nicht nur theoretisch belehrt, sondern auch ermuntert, stärkt und tröstet, um das alles zu tragen und auszuführen, was Christi Worte verlangen. Diese ganz persönliche Aufgabe, die Christus bisher selbst erfüllt hat, wird der Heilige Geist, der „andere Helfer", übernehmen. Die vielfach gebräuchliche, schon aus dem Altertum stammende Übersetzung „Tröster" ist also viel zu einseitig. Dieser andere Helfer wird sie nie verlassen, wie Jesus das tun muß, sondern in Ewigkeit bei ihnen bleiben. Freilich nicht in leiblicher Gegenwart, wie Jesus bisher, sondern in geistiger. Denn er ist ja ein
17 Geist. Aber „der Geist der Wahrheit", wodurch er zugleich als göttliches Wesen bezeichnet wird. Als Geist der Wahrheit ist er aber auch imstande, sie unfehlbar „in die ganze Wahrheit einzuführen" (16, 13) und darin zu erhalten. Dieses kostbare Geschenk ist für sie ganz allein bestimmt. „Die Welt kann ihn gar nicht empfangen", weil ihr alle Voraussetzungen dazu fehlen. „Weil sie ihn nicht sieht und nicht erkennt." Die Weltmenschen nämlich sind auch geistig derart eingeschlossen in die Sinnenwelt, daß sie nur das als wirklich anerkennen, was sie sinnlich wahrzunehmen vermögen. Und da ein Geist eben nicht sinnlich wahrnehmbar ist, können sie ihn überhaupt nicht erkennen und höchstens darüber spotten. „Ihr kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird." Das ist sonderbar ausgedrückt. Dem Vorhergehenden entsprechend hätte man erwartet: „Ihr aber werdet ihn empfangen, weil ihr ihn kennt." Aber das gäbe einen mehrfach unrichtigen Sinn. Denn erstens können auch die Jünger den Heiligen Geist nur an seinen Wirkungen erkennen. Und zweitens sind auch sie nicht imstande, sich dessen Empfang durch irgend etwas zu verdienen. Er wird ihnen als reines Geschenk von außen und von oben gegeben. Aber weil sie ganz anders geartet sind als die Weltmenschen, weil sie nicht nur das Sinnliche und Sinnenfällige anerkennen und erstreben, sondern nach Höherem dürsten, deshalb sind sie fähig, den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, zu empfangen und werden ihn dann auch sofort erkennen an den Wirkungen, die er in ihrem eigenen Inneren hervorbringen wird. Denn

er wird nicht nur bei ihnen bleiben, sondern „in ihnen sein". Welches die Wirkungen des Heiligen Geistes in einem Menschen sind, hat der heilige Paulus im Galaterbrief aufgezählt: „Die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit" (Gal. 5, 22). Das präsentische „Ihr kennt ihn" bezieht sich natürlich ebenfalls auf die Zukunft. Johannes gebraucht, wie auch in Vers 19, das Präsens, weil es ihm nicht darauf ankommt, die — sich von selbst verstehende — Zukünftigkeit der Handlung, sondern vielmehr ihre Gewißheit hervorzuheben.

Noch mehr werden die Apostel und überhaupt alle an Jesus Gläubigen erleben. Denn es ist klar und wird in Vers 21 und 23 auch ausdrücklich gesagt, daß diese Verheißungen jedem treuen Gläubigen gelten. Sie alle werden nicht nur den Heiligen Geist empfangen, sondern Jesus selber wird
18 wieder zu ihnen kommen. „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen. Ich
19 komme zu euch. Noch ein Kurzes, und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber sehet mich." Manche Ausleger sind der Ansicht, diese Worte könnten nur von der letzten Wiederkunft Jesu, also von der Parusie, verstanden werden. Denn es sei sinnlos, einen anderen Helfer zu versprechen, wenn Jesus in Person bald wiederkommen und bei den Aposteln bleiben werde. Außerdem sei die Zeitbestimmung in Vers 20 „an jenem Tage" ein durchschlagender Beweis. Denn „jener Tag" sei nach allgemeinem neutestamentlichem Sprachgebrauch geradezu terminus technicus für den Tag der Parusie. Das letztere ist richtig. Trotzdem ergibt sich daraus kein durchschlagender Beweis für obige Ansicht. Denn schon bei den alttestamentlichen Propheten, denen der neutestamentliche Ausdruck entnommen ist, wird unter „dem Tag des Herrn" jegliches Kommen des Herrn miteinbegriffen, da ja jedes Kommen zu irgend einem Gerichte — im Alten Testament handelt es sich stets um ein solches — nur ein Vorspiel und eine Vorbereitung ist zum letzten Kommen Gottes zum Weltgericht. Also kann auch hier unter „jenem Tage" die Zeit irgend eines Kommens Jesu gemeint sein, das schon vor der Parusie stattfindet und in dieser ihre Vollendung erreicht. Daß aber tatsächlich von einem derartigen Kommen die Rede ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Der enge Zusammenhang der Verheißung in Vers 19 mit dem vorhergehenden Satze: „Noch ein Kurzes, und die Welt sieht mich nicht mehr", verlangt, daß auch das Wiedersehen der Jünger bald stattfinden wird und zur selben Zeit, wo die Welt Jesus nicht sieht, also zu einer Zeit, wo die Welt noch weiterbesteht. Das ist aber eine Zeit vor dem Jüngsten Gericht. Zweitens wäre es sonderbar, wenn Jesus, der so oft von der Auferweckung am Jüngsten Tage gesprochen hat, hier nicht darauf Bezug nähme, falls er von der Parusie spräche. Denn das „ihr werdet leben" hat, wie sich zeigen wird, eine andere Bedeutung. Auch wäre es an sich schon ein recht unklarer Ausdruck zur Bezeichnung der Auferstehung. Drittens: Weshalb braucht Jesus den Seinigen überhaupt noch sein Kommen zu versprechen, ja sogar in Vers 23 dazuzufügen, der Vater werde mitkommen, und sie würden nicht bloß kommen zu einem

flüchtigen Besuch, sondern Wohnung nehmen in jedem Gläubigen, wenn er doch jeden derselben schon nach dessen leiblichem Tod, also erst recht und ganz nach dem Jüngsten Tag in die himmlischen Wohnungen hinaufholt? (Vers 2 ff.) Denn auch diese Verheißungen (Vers 16 ff.) gelten nicht nur der Kirche als solcher, wie in der Geheimen Offenbarung Kapitel 21, wo in Aussicht gestellt wird, daß die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, vom Himmel herabkommen werde auf die neue Erde, sondern sie stellen den Aposteln und anderen Gläubigen einen persönlichen Trost in Aussicht für die Zeit ihres Lebens, wo die leibliche Gegenwart des Herrn von ihnen genommen ist. Also handelt es sich um ein Kommen Jesu noch zu Lebzeiten der Apostel. Jedoch sind damit keineswegs allein und nicht einmal in erster Linie die leiblichen Erscheinungen des Herrn gemeint. Denn erstens wäre durch solche flüchtige Erscheinungen, die überdies nach 40 Tagen ein Ende hatten, die Verwaistheit der Jünger nicht aufgehoben. Und zweitens ist ja dieses Kommen Jesu allen treuen Gläubigen versprochen. Also spricht Jesus hier von einem geistigen Kommen, ähnlich dem des Heiligen Geistes. Worin es besteht und wie es sich äußert, sagt er in Vers 21. Der Grund aber, weshalb die Jünger ihn werden sehen können, während die Welt ihn nicht sieht, ist ein doppelter: „weil ich lebe und auch ihr leben werdet". Weil Jesus auch nach seinem leiblichen Tode noch lebt (vgl. 10, 17–18) in einem geistigen, verklärten Leben (vgl. zu 6, 62), deshalb vermag er auch nach seinem Hingang noch zu kommen. Und weil auch seine Jünger an Jesu übernatürlichem Leben schon auf Erden Anteil haben werden (vgl. 5, 24), werden sie imstande sein, ihn zu sehen mit den Augen des Glaubens bzw. mit den durch den Glauben geschärften Augen der inneren Erfahrung. „An jenem Tage", d. h. in der ganzen die Parusie vorbereitenden Zeit von seiner Auferstehung bis zur Parusie, werden sie auch, soweit das menschenmöglich ist, jenes Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit begreifen, daß er im Vater ist und der Vater in ihm. Und sie werden das deshalb einsehen, weil sie innewerden, daß sie ja selbst in einem ganz ähnlichen Verhältnis zu Christus stehen. „Und ihr in mir und ich in euch." Natürlich kann das letztere nicht in der gleichen Weise gemeint sein. Denn die drei allerheiligsten Personen leben deshalb in einem unaussprechlichen gegenseitigen Verschlungensein, weil sie eben nur eine einzige Natur besitzen, die, weil unendlich, so überaus fruchtbar ist, daß sie in drei Trägern oder Personen zugleich gipfeln kann. Und doch muß auch, wie aus der Gegenüberstellung hervorgeht, das Verhältnis der Gläubigen zu Christus ein dem Verhältnis der drei allerheiligsten Personen zueinander durchaus analoges sein. Das ist es auch in der Tat. Schenkt uns doch Christus in der heiligmachenden Gnade etwas von seinem eigenen, aus seiner Gottheit quellenden Leben, so daß wir durch dieselbe „der göttlichen Natur teilhaftig werden" (2 Petri 1, 4). Daher das Bild des heiligen Paulus von der Kirche als dem Leibe Christi, dessen Haupt Christus selber ist und dessen Glieder wir sind, ein Bild, das sich inhaltlich

mit dem 15, 1 ff. von Christus gebrauchten Vergleich mit dem Weinstock und den Rebzweigen deckt.

Die Jünger werden ihn also sehen können. Welcher Grund aber ihn selber veranlaßt, wirklich zu kommen und sich ihnen zu zeigen, das sagt er
21 Vers 21. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." Gott hat uns allerdings „zuerst geliebt und seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden" (1 Joh. 4, 10). Sonst könnten wir ihn weder lieben noch seine Gebote halten. Aber wenn der Mensch anfängt, mit Gottes Gnade die Gebote Jesu zu halten und so seine Liebe zum Sohne Gottes zu betätigen, dann wird er vom Vater noch mehr geliebt. Und der Sohn, dessen Liebe der des Vaters gleich ist, liebt ihn ebenfalls um so inniger und hat deshalb den Wunsch, sich ihm gleichsam auch um so inniger anzuschließen: „Ich werde mich ihm offenbaren." Nicht durch Mitteilung neuer theoretischer Glaubenslehren, sondern durch das innere Erfahren und Erleben dessen, was Christus ist und für jeden Menschen und sein Leben im besonderen bedeutet, durch wortloses inneres Zureden und Ermuntern und Stärken, so daß ein persönliches Verhältnis, eine innige und unzertrennliche Freundschaft entsteht zwischen diesem Menschen und Christus. Das Kommen Christi ist also nicht überflüssig neben dem Kommen des Heiligen Geistes (siehe oben zu Vers 18). Auch fällt es nicht, wie die Kritiker behaupten, im Grunde genommen mit jenem zusammen, so daß es trotz der von Johannes gemachten Unterscheidung eigentlich nicht zu unterscheiden wäre. Jede Person der allerheiligsten Dreieinigkeit hat ihr besonderes Wirkungsfeld, das allerdings auf das der anderen abgestimmt ist. Der Heilige Geist bereitet die Seele zu dem Zwecke, den Christus verfolgt: Er macht sie fähig und empfänglich für die persönlichen Offenbarungen Christi, durch die sie in das persönliche Freundschaftsverhältnis mit Jesus tritt. Es ist also auch keineswegs notwendig, mit den Kritikern alte mandäische oder sonstige Religionsschriften zu durchstöbern, um die Quelle dieser doppelten Gedankenreihe, „womit sich Johannes mehr oder minder leicht abgefunden habe", zu erforschen. Fließen doch diese Gedankenreihen reibungslos aus der dem Neuen Testament einzig angehörigen Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit. Allerdings, das ist klar und eine Folgerung aus dieser Lehre: Die zwei heiligen Personen, zu denen nach Vers 23 auch der Vater kommt, wirken nicht getrennt voneinander in der Seele des Gläubigen, da sie ja alle drei nur eine Natur, also auch nur eine Wirkungsweise nach außen besitzen. Aber die verschiedenen Seiten ihrer gemeinsamen Tätigkeit werden, wie die Theologen sich ausdrücken, je nach ihrem besonderen Verhältnis zu der Eigenart der einzelnen allerheiligsten Person, dieser oder jener in besonderer Weise zugeschrieben.

Selbstverständlich sind diese Versprechungen Christi vom Kommen des Heiligen Geistes und von seinem eigenen Kommen in die Seelen seiner Jünger keine leeren Worte, sondern durchaus ernst zu nehmen. Und sie gelten auch

nicht nur den ausgesprochenen Heiligen, sondern jedem ehrlich strebenden Christen. Es kommt auch nur darauf an, daß wir den Einflüsterungen des Heiligen Geistes unser Ohr leihen und sie nicht durch das Getöse der Welt oder auch durch unsere eigene Geschäftigkeit übertönen lassen. Das letztere aber tun nicht nur die, die vor lauter Arbeit und Zerstreuung sich keine Zeit zur Selbstbesinnung geben, sondern auch die, die in der Kirche oder sonst beim Gebet stets selber Worte auf Worte häufen. Es gibt nämlich solche, die den Heiligen Geist in sich gar nicht zu Wort kommen lassen, weil sie immer selbst auf Gott einreden und auch bei ihren Betrachtungen sich krampfhaft bemühen, eigene Gedanken über den Betrachtungsgegenstand zu produzieren oder die Gedanken ihres Betrachtungsbuches zu wiederholen. Nein, knie oder setz dich gelegentlich auch einmal ruhig hin vor deinem Gott und falte die Hände und schweige — äußerlich und innerlich. Dann wirst du zunächst vielleicht nur dich selber hören, das Rauschen und Zischen und Gären und Toben und Jagen deiner eigenen Gedanken und Gefühle und Nerven. Und du möchtest am liebsten aufstehen und der Sache ein Ende machen. Aber harre geduldig aus, schweigend vor Gott: Langsam legt sich der Sturm, und die Stille tritt ein, die Stille, in der der Heilige Geist spricht. Zwar hörst du seine Stimme nicht. Denn er spricht nicht in Worten. Aber auf einmal wird es hell in deiner Seele, die Schwierigkeit, die unentwirrbar geschienen hat, beginnt sich zu lösen. Dein Blick wird klar, neuer Mut und frische Kraft schwellen die Seele. Selbst zum Opfer fühlst du Lust in dir. Denn das ist die Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes, auf die schon der heilige Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbüchlein aufmerksam macht: Während der böse Geist der Seele Hemmnisse bereitet, sie in Unruhe und Dunkelheit und Angst versetzt, so daß sie nicht mehr weiter mag, bewirkt der Heilige Geist gerade das Gegenteil: Selbst wenn er eine Seele auf ein notwendiges Opfer aufmerksam macht und dazu hintreibt, erfüllt er sie mit Ruhe und Frieden und Lust zu diesem Opfer. Und du stehst auf von diesem Gebet der Stille wie einer, der tief ausgeruht hat, und es kommt dir vor, als ginge Christus neben dir her. — Christus hat sein Versprechen aus der Abschiedsrede erfüllt: Der Heilige Geist ist gekommen und er selber, obwohl du beide nicht voneinander unterscheiden kannst.

Natürlich wird diese persönliche Selbstoffenbarung Jesu, die er den Jüngern und den andern treuen Gläubigen schon zu deren Lebzeiten gewährt, und die schon zu dieser Zeit verschiedene Grade besitzt, in der Parusie und nach derselben ihre letzte Vollendung erhalten: „Wir wissen ja, daß, wenn er erschienen ist, wir ihm ähnlich sein werden, da wir ihn schauen werden, wie er
22 ist" (1 Joh. 3, 2). Judas aber, „nicht der Iskariote", sondern „der Bruder des Jakobus", auch Thaddäus oder Lebbäus genannt (vgl. Band XI 1, S. 148 ff.), versteht hier den Herrn wieder falsch. Er — und ohne Zweifel auch die andern — meint, der Herr rede hier direkt und nur von seiner Wiederkunft am Jüngsten Tage. Darum findet er zwischen dieser Rede Jesu

einerseits und den Prophezeiungen des Alten Testamentes, ja den früheren Reden Jesu andrerseits einen Widerspruch. Jesus hat soeben erklärt, er werde sich nur dem offenbaren, der seine Gebote hält und dadurch seine Liebe zu ihm betätigt. Nach zahllosen Aussagen der Propheten jedoch und nach wiederholten Versicherungen von Jesus selbst (vgl. Matth. 16, 27; 24, 30; 25, 31) besteht die Parusie gerade darin, daß der Messias als Weltenrichter seine ganze Herrlichkeit und Macht auch vor der ihm feindseligen Welt offenbart. Jesus unterläßt es wohl absichtlich, den Judas über seinen Grundirrtum, nämlich die Gleichsetzung von Jesu Kommen mit der Parusie, direkt aufzuklären. Die Apostel, die diese schwierigen Dinge nie auseinanderhalten konnten, würden es auch jetzt nicht verstehen. Später, wenn seine Verheißungen alsbald sich erfüllt haben werden, und besonders unter der Einwirkung des Heiligen Geistes, wird ihnen das alles von selber klar werden.

23 Deshalb gibt er dem Judas nur noch einmal Antwort auf dessen direkte Frage, indem er zugleich eine neue Verheißung hinzufügt: Wer Jesus liebt, bewahrt sein Wort. Dieses Wort aber ist kein anderes, als das Wort des Vaters selbst (Vers 24). Kein Wunder also, daß der Vater den liebt, der dieses Wort seines Sohnes und sein eigenes so getreulich bewahrt. Deshalb wird sogar nicht nur Jesus zu dem betreffenden kommen, sondern der Vater wird mitkommen. Und es wird auch nicht, wie es nach Vers 21 noch hätte scheinen können, nur ein, wenn auch wiederholtes, so doch jeweils nur flüchtiges Kommen sein zum Zwecke irgend einer Mitteilung, sondern „wir werden Wohnung bei ihm nehmen". Das Ideal des Alten Bundes wird also im Neuen erreicht sein (vgl. Ex. 25, 8; 29, 45; Lev. 26, 11 12; Ez. 37, 26 27 u. a.). Damit ist indirekt die Frage des Judas doch beantwortet, warum Christus sich der Welt nicht offenbare. Die Welt liebt Christus nicht und kümmert sich deshalb auch nicht um sein bzw. des Vaters Wort. Also kann sie auch das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes nicht empfangen.

Wie hat man sich jedoch diese besondere Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten zu denken? Gott ist ja überall und in jedem Ding. Der heilige Thomas von Aquin führt diesen Gedanken aus in seiner Summa theologica (pars 1, questio 8): Da Gott die Ursache von allem ist und jedem Ding das Sein, also sozusagen dessen Innerstes, gibt, nicht nur einmal gegeben hat, sondern stets durch sein Fortwirken im Sein erhält, und da eine Ursache nur eine Wirkung hervorbringen kann, wenn sie mit dieser Wirkung in Verbindung steht, so folgt aus all dem, daß Gott selbst im Innersten der Dinge ist. Ja er ist sozusagen mehr in mir, als ich selber in mir bin, da er ja mein ganzes Sein im Innersten trägt und erhält. Das darf man sich freilich nicht körperlich vorstellen, als ob Gott etwa so im Innern aller Dinge drin wäre, wie sich der Mittelpunkt einer Kugel in deren Innerstem befindet. Denn Gott ist kein Körper, sondern reiner Geist. Er kann also weder wie ein Körper im Raume sein, insofern die Teile des Körpers sich decken mit den Teilen des von ihm eingenommenen Raumes, noch kann er überhaupt eine örtliche Be-

ziehung haben, wie etwa ein Punkt. Denn ein Punkt ist zwar unteilbar und insofern nicht körperlich. Aber er ist nichts anderes als die Grenze zwischen zwei Teilen einer fortlaufenden Linie, also eine bloße räumliche Beziehung. Ein Geist jedoch, d. h. ein gänzlich unkörperliches und demnach unräumliches Wesen, kann nur insofern in einem körperlichen Ding sein, als dieses Ding unter der Kraft seiner Einwirkung steht. Gott ist also in allen Dingen, insofern er in ihnen **wirkt**, ja sie selbst, ihr ganzes und eigentliches Sein bewirkt. In dieser Weise ist nun allerdings Gott auch in den Sündern, ja selbst im Teufel. Wenn also Christus verheißt, er bzw. die ganze allerheiligste Dreieinigkeit werde in dem treuen Gläubigen auf ganz besondere Weise wohnen, so kann damit nur eine ganz besondere Art der Wirksamkeit Gottes verstanden sein, die er sonst nirgends ausübt. Das aber ist die übernatürliche Wirksamkeit Gottes, wodurch er die Seele in ihrem innersten Sein umgestaltet zu seinem besonderen übernatürlichen Ebenbilde, also das, was wir die heiligmachende Gnade nennen (vgl. S. 26). Mit der heiligmachenden Gnade aber sind nach der weiteren Lehre der Theologen die sogenannten **habitus infusi** verbunden, das sind die übernatürlichen Tugenden oder, besser gesagt, Lebenskräfte, mit deren Hilfe der Gläubige nun ein ganz neues übernatürliches Leben führt, insofern alles, was er tut — ausgenommen natürlich Sündhaftes —, durch diese übernatürlichen Lebenskräfte zu einem erhöhten übernatürlichen Sein und Wert emporgehoben wird. Das alles wirkt die allerheiligste Dreieinigkeit ununterbrochen in der Seele des Gerechten. Und da alle diese übernatürlichen Einzelwirkungen, d. h., um wieder in der Sprache der Theologen zu reden, „guten Werke", ihre Rückwirkung äußern in der Vermehrung der heiligmachenden Gnade, so wächst Gott sozusagen immer mehr in die Seele des Gläubigen hinein, bis diese reif geworden ist, nach dem Tode des Menschen in die himmlische Wohnung aufgenommen zu werden.

So notwendig es ist, Jesu geheimnisvolle Worte auch, soweit es möglich ist, in theologische Begriffe zu fassen, so tut der Betrachtende doch gut daran, sie in ihrem mystischen Halbdunkel zu belassen und sich in dieses zu versenken. „Siehe da, die Wohnung Gottes bei den Menschen" (Offb. 21, 3). Jeder treue Gläubige ist eine solche Wohnung Gottes. Diese Wahrheit müßte jeden Christen mit heiliger Ehrfurcht erfüllen vor sich selbst und vor jedem christlichen Mitbruder und jeder Mitschwester. Ehrfurcht vor sich selbst! Das ist der beste Schutz, um sich nicht zu besudeln. Ehrfurcht vor dem andern! Das bewahrt vor jedem Wort und jeder Handlung, worin eine Geringschätzung oder Verachtung läge.

Christus merkt sehr wohl, daß die Jünger, die ihn nun schon viermal unterbrochen haben, auch diese letzteren Ausführungen nicht zu verstehen vermochten. Aber er hat jetzt auch keine Zeit mehr, sie noch länger darüber aufzuklären. Deshalb tröstet er sie mit dem Hinweis auf den neuen Lehrer, der sie alsbald
25 unterweisen wird. „Das habe ich zu euch geredet, während ich noch unter euch
26 weilte. Der Helfer aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen

senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." Es ist ganz klar, daß hier und an den anderen vom Heiligen Geist handelnden Stellen der Abschiedsrede dieser als eine Person, und zwar als eine göttliche Person gleich dem Vater und dem Sohne, vorausgesetzt wird. Das beweist schon die Gegenüberstellung „ein anderer Helfer" (Vers 16). Deshalb wird auch in Vers 26 das Subjekt, nämlich Pneuma, obwohl es Neutrum ist, mit der männlichen Form des Pronomens – ekeinos = jener – wieder aufgenommen. Ebenso sind die Tätigkeiten des Heiligen Geistes, „lehren", „erinnern" usw., persönliche Tätigkeiten. Auch über das Rätsel, woher diese dritte Person der allerheiligsten Dreieinigkeit kommt, geben diese Stellen wenigstens einigen Aufschluß. Der Vater „sendet ihn" (Vers 26), „von dem er auch ausgeht" (15, 26). Aber ebenso sagt Jesus auch von sich selbst: „Ich werde ihn vom Vater aus senden" (15, 26). Der Heilige Geist steht überhaupt in einem ganz ähnlichen Verhältnis zum Sohn, wie dieser zum Vater. Wie der Sohn den Vater bezeugt (6, 46; 8, 26 38; 18, 37), so der Heilige Geist den Sohn (15, 26), wie der Sohn den Vater verherrlicht (17, 4 u. a.), so der Heilige Geist den Sohn (16, 14). Wie der Sohn nur redet und tut, was er vom Vater hört und sieht (5, 19; 12, 49; 7, 16), so wird auch der Heilige Geist bei seiner Tätigkeit „alles von dem Meinigen nehmen" (16, 13 14). Nun aber sind das alles eigentlich bildliche Ausdrücke, die auf einen innergöttlichen Vorgang zurückweisen. Denn keine göttliche Person kann von einer anderen im Laufe der Zeit Einzelgaben oder Einzelanweisungen in Empfang nehmen. Das einzige, was eine trinitarische Person von einer anderen empfangen kann, ist die göttliche Natur selbst, die sie in einem einzigen ewigen Akte, dem Akte, durch den sie selbst hervorgebracht wird, erhält. Also muß der Heilige Geist auch vom Sohne ebenso hervorgebracht sein oder ausgehen wie vom Vater. Das geschieht, indem beide, Vater und Sohn, ihm durch einen gemeinsamen Akt ihr eigenes gemeinsames göttliches Wesen mitteilen. Deshalb fügt Jesus auch zu Vers 16, 14 im folgenden Vers hinzu: „Alles, was der Vater hat, ist mein." Diesen Akt nennen die Theologen, entsprechend dem Namen des Heiligen Geistes, „Pneuma" (von pnéo = hauchen, wehen), „Hauchung" (spiratio). Denn der Heilige Geist ist der gemeinsame Liebeshauch des Vaters und des Sohnes. Darum führt er auch, obwohl Gott überhaupt ein Geist ist, ganz persönlich den Namen „Heiliger Geist".

Diesen Heiligen Geist also wird der Vater auf Bitten Jesu (Vers 16) senden. „In meinem Namen", sagt Jesus. Das heißt, wie schon Theophylakt und Euthymius wohl am besten erklärt haben, „als meinen Stellvertreter". Und er wird eine doppelte Aufgabe haben. Manche Ausleger geben das allerdings nicht zu. Sie ziehen das „er wird euch lehren" und „er wird euch erinnern" in eines zusammen: „Er wird euch über alles, was ich euch gesagt habe, belehren und daran erinnern." Aber dann wäre, wie Zahn mit Recht bemerkt, das erste „euch" und das erste „alles" in gleicher Weise überflüssig,

und das „er wird erinnern" müßte logischerweise vor dem „belehren" stehen. Jesus hat ja über sehr viele Dinge seine Jünger überhaupt noch nicht aufklären können (16, 12). Das wird sie später der Heilige Geist lehren. „Alles", natürlich nichts Unnützes oder Profanes, sondern was zu wissen für das Seelenheil notwendig ist. Auch nicht nur die Gesamtkirche wird er belehren, sondern auch dem einzelnen da und dort Fingerzeige geben für sein persönliches religiöses Leben. Ferner wird er sie aber auch an alles erinnern, was Jesus selbst schon zu ihnen gesagt hatte. Auch das war sehr notwendig. Hatten sie doch so vieles davon nicht verstanden oder mißverstanden, so daß sie es kaum im Gedächtnis hatten bewahren können ohne diese Hilfe von oben. Es ist also dem Heiligen Geiste zu danken, daß später die Evangelisten, vor allem der heilige Johannes selber, so manche schwerverständliche und tiefsinnige Rede des Herrn so treu und scharf berichtet haben. Ebenso ist aber auch ersichtlich, daß das Gebet zum Heiligen Geist sowohl offiziell als auch privat viel mehr gepflegt werden sollte.

Es war eine schöne Sitte im Heiligen Lande, sowohl zur Bewillkommnung,
27 als auch zum Abschied dem andern den Frieden zu wünschen. „Den Frieden geben" nannte man das im Hebräischen. So „gibt" auch Jesus den Seinigen zum Abschied den Frieden. Ja er „hinterläßt" ihnen denselben als kostbares Erbgut. Und zwar *seinen* Frieden. Die Ruhe und heitere Stille seines Herzens, die ihn stets erfüllt hatte und die, auch wenn er sie gelegentlich absichtlich von Stürmen trüben ließ (vgl. 11, 33; 12, 27), doch alsbald wiederkehrte. Solchen Frieden kann die Welt nicht „geben". Denn meistens ist es nur ein gedankenloses Wort, was die Menschen einander zum Gruße sagen. Und wenn sie es noch so aufrichtig meinen und wünschen, geben können sie den Frieden der Seele nicht, weil sie die Quelle nicht zu erschließen vermögen, aus der er fließt. Ist doch der Friede nach dem tiefen Wort des heiligen Augustinus (Civ. Dei, Buch 19, Kap. 13) die Ruhe der Ordnung. Worin diese besteht, darüber handelt der heilige Thomas von Aquin in der Summa theologica (2, 2, q. 29; 1, 2, q. 70, a. 3): „Der Friede der Seele ist auf doppelte Weise gestört. Einmal dadurch, daß die verschiedenen Triebkräfte des Menschen untereinander in Widerstreit stehen und sich gegenseitig in die Arme fallen. So wird z. B. der Mensch in seinem Streben nach Wissen und Erkenntnis der Wahrheit stets wieder gehemmt und abgezogen durch die sinnlichen Triebe. Zweitens aber strebt selbst ein und dieselbe Triebkraft der Seele stets nach verschiedenen Zielen, die nicht zugleich erreichbar sind. Daher kommt es, daß der Mensch nie hat, was er will. Denn wenn er auch *etwas* erreicht hat von dem, was er wollte, bleibt immer noch etwas übrig, was er nicht zugleich haben kann. Der Friede aber besteht in der Einigung nicht nur der verschiedenen Triebkräfte untereinander, sondern auch der Strebungen ein und derselben Triebkraft unter einem einzigen Ziel. Diese Einigung kann aber nur die Liebe bewirken, wie ja schon im gewöhnlichen Leben wirkliche Eintracht nur durch Liebe hergestellt zu werden vermag. In der Liebe zu Gott finden

alle Strebungen der Seele ihr letztes, sie einigendes Ziel und damit ihre Ruhe. Darum besteht in diesem durch die Liebe hergestellten Frieden auch die Vollendung der Freude. Denn vollkommene Freude kann nicht bestehen, solange der Mensch im Genuß des erreichten Gutes von außen gestört werden kann, oder solange das erreichte Gut ihm nicht genügt." „Die beiden Dinge aber schließt der Friede in sich: daß wir einerseits durch nichts von außen her gestört werden und daß andrerseits unsere Strebungen ihre gemeinsame Ruhe finden in Einem." Dieser Friede, das kostbarste von Christus den Seinigen hinterlassene Gut, in dessen Besitz sich schließlich der Verlust aller anderen Güter ertragen läßt, ohne das der Besitz aller anderen Güter zur Qual wird, ist freilich kein Besitz, auf dem man träge ausruhen könnte. Er muß, wie alles hienieden, täglich neu errungen werden, so wie auch Christus Tag für Tag den Willen seines Vaters tat, auch wenn dieser Wille ihm Schweres auferlegte. Erst im Himmel drüben wird der vollendete Friede der Siegespreis der Kämpfer Christi sein. Aber seine Wurzel ist jetzt schon tief und sicher in die Seelen der treuen Jünger hinabgesenkt und macht sie stark, um den Stürmen, die darüber hinwegbrausen, zu trotzen. Deshalb ermahnt Jesus die Seinigen noch einmal, nicht zu erschrecken und nicht feige zu verzagen. Auch
28 sollen sie nicht vergessen, was er ihnen gesagt hat: „Ich gehe, und ich komme wieder zu euch." Es ist ja kein Abschied für immer. Ja es ist überhaupt nicht recht, daß sie nur an sich selbst denken, und daß er, um sie zu beruhigen, stets nach neuen Trostgründen suchen muß für sie selber. Wenn sie ihn so richtig selbstlos liebten, dann würden sie auch daran denken, was dieses sein Gehen zum Vater für *ihn* zu bedeuten hat. Und dann würden sie sich sogar darüber freuen. „Denn der Vater ist größer als ich." Natürlich spricht Jesus hier nicht von seiner Gottheit, sondern von sich als Mensch. Denn als Gott kann er nicht jetzt erst „zum Vater gehen", sondern *ist* er bei ihm seit Ewigkeit (vgl. S. 11 ff). Jetzt aber macht er sich auf, um auch für seine Menschheit jene Herrlichkeit in Empfang zu nehmen, die der Vater ihm als Lohn dafür geben will, daß er sein Leben lang ihn, den Vater, verherrlicht hat (13, 32), jene Herrlichkeit, die er als Gott besaß, bevor die Welt bestand (17, 5). Daß Jesus seine Gottheit mit diesen Worten nicht in Abrede stellen wollte, ist ebenso selbstverständlich, nicht nur nach dem, was er sonst darüber gesagt hat, sondern auch aus dieser Stelle selbst. Denn mit Recht macht Knabenbauer darauf aufmerksam, daß kein gewöhnlicher Mensch sich überhaupt in dieser Weise mit Gott auch nur vergleichen könnte, wie Jesus es hier tut: „der Vater ist größer als ich". So kann nur ein Gottmensch reden.

„Wenn ihr mich lieb hättet, dann würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe." Das ist freilich sehr schwer. Denn es gehört nun einmal gerade zur echten Liebe, daß man das geliebte Gut bei sich und für sich haben will. Ja, wo gar kein Verlangen bestünde, da wäre auch keine Liebe. Trotzdem ist es bei dem Verluste eines teuren Angehörigen, der im Frieden Christi von

uns geschieden ist, im tiefsten Schmerze der beste, wenn auch in die Seele schneidende Trost: Er ist zum Vater gegangen.

Freilich auch das verstehen die Jünger in ihrer jetzigen Verfassung ebensowenig wie all das andere, was er ihnen gesagt hat, nämlich daß er zum
29 Vater geht, um dort seine Herrlichkeit in Empfang zu nehmen. Aber Jesus sagt es ihnen wenigstens jetzt schon voraus, damit sie nachher, wenn es geschehen ist, um so leichter daran glauben können. Es ist ihnen ja auch dann tatsächlich noch schwer genug gefallen, wie die Erzählungen von den Erschei-
30 nungen des Auferstandenen zeigen. Die Zeit ist zu knapp, um ihnen noch mehr zu sagen. Denn der Fürst dieser Welt (vgl. 12, 31) ist schon unterwegs, in der Gestalt der Feinde Jesu, vorab des Judas, von dem er ja, ebenso wie von den anderen, Besitz genommen hat (13, 27). „Und an mir hat er nichts", heißt es wörtlich weiter. Gewöhnlich erklärt man das entsprechend der verdeutlichenden Lesart mehrerer Handschriften: „An mir findet er nichts", nämlich keine menschliche Schwäche oder Sünde, an die er anknüpfen könnte, um mich in seine Netze zu locken, oder die ihm wenigstens ein Recht gäbe auch über mich, so wie er ja durch den Tod über alle Menschen herrscht. Aber es ist einfach Übersetzung eines gebräuchlichen hebräischen Ausdrucks und besagt: „Er hat keinen Anspruch auf mich" (Billerbeck, Kommentar nach Talmud und Midrasch Band II, S. 563). Der Sinn ist der gleiche. Vers 31 fährt
31 wörtlich weiter: „Aber damit die Welt erkenne ..." Deshalb verbinden viele diesen Satz mit dem folgenden und setzen dementsprechend hinter „wie mir der Vater aufgetragen hat" einen Doppelpunkt. Einfacher ist es, hier, wie auch sonst häufig (vgl. 9, 3; 13, 18; 15, 25), einen ausgelassenen selbstverständlichen Gedanken zu ergänzen: „Aber ich gebe mich freiwillig in seine Gewalt (vgl. 10, 18), damit ..." Dementsprechend ist hier übersetzt worden. Mit den Worten: „Steht auf, wir wollen von hier weggehen", schließt Jesus das Gespräch ab.

Tatsächlich aber tut er es doch nicht, sondern knüpft sogar eine noch viel längere Auseinandersetzung daran. Manche nehmen an, er habe das unterwegs auf der Straße getan. Aber wenn es schon an sich nicht gerade wahrscheinlich ist, daß er auf der Straße eine so lange zusammenhängende Rede gehalten hat, wo ihn überdies entweder nicht alle Apostel verstehen konnten oder wo er so laut sprechen mußte, daß auch andere Vorübergehende es verstehen konnten, so wird diese Ansicht direkt widerlegt durch den Anfang von Kapitel 18: „Nach diesen Worten ging er mit seinen Jüngern hinaus über den Bach Zedron" usw. Denn hier will der Evangelist sicher nicht sagen „aus der Stadt hinaus", wie man erklärt hat, sondern diese Worte nehmen das „laßt uns von hier weggehen" (14, 31) wieder auf. Darum ist auch weder daran zu denken, er habe sich vom Abendmahlssaal aus zuerst in ein anderes, dem Judas nicht bekanntes Haus begeben, noch ist es wahrscheinlich, die Worte von Kapitel 15–17 seien im Hofe des Hauses gesprochen worden, wo ein gerade sich ausbreitender Weinstock ihm Veranlassung zu dem folgenden

Gleichnis gegeben habe. Auch die Bemerkung vor dem hohenpriesterlichen Gebet (17, 1) „er erhob seine Augen zum Himmel" beweist nicht, daß das im Freien geschah (vgl. Luk. 18, 13; Apg. 7, 55). Die einfachste Erklärung ist also die, daß Jesus geradeso gehandelt hat, wie man auch sonst im Leben zu handeln pflegt: Er war aufgestanden und mit ihm natürlich auch die Jünger, und hatte Anstalt gemacht fortzugehen. Als er aber die bekümmerten Gesichter der Apostel sah, da vermochte er die Gefühle, die ja auch sein eigenes Herz bestürmten, nicht zurückzuhalten, und er begann von neuem zu reden. Damit stimmt die Beobachtung durchaus überein, daß die folgenden Kapitel eigentlich nur eine etwas breitere und zugleich ruhigere Variation der Gedanken von Kapitel 15 bieten, genau so, wie es auch sonst geschieht, wenn jemand Veranlassung hat, etwas bereits fertig Gesagtes noch einmal den beunruhigten Gemütern vorzulegen. Jedenfalls zeigt es wenig psychologisches Verständnis, wenn man aus dieser letzteren Beobachtung den Schluß zieht, die Kapitel 15 und 16 seien erst durch spätere Überarbeitung dazugekommen, wobei der betreffende Überarbeiter ganz vergessen habe, die jetzt nicht mehr passende Aufforderung von 14, 31 zu tilgen.

Noch eine andere Frage ist hier zu erörtern. Beides ist in gleicher Weise selbstverständlich, sowohl daß der vierte Evangelist, der so ausführlich die Ankündigung des heiligen Abendmahles berichtet hat, auch um dessen Einsetzung wußte, als auch, daß er nicht etwa die Absicht haben konnte, seine Leser über diese Einsetzung hinwegzutäuschen. Er hat sie also lediglich, wie so manches andere den Lesern längst Bekannte, mit Stillschweigen übergangen. Dann muß sie aber irgendwo einzureihen sein zwischen 13, 2 und 14, 31. Denn nach 14, 31 ist kein Platz mehr, weil sie noch *während* des Paschamahles stattfand (Matth. 26, 26; Mark. 14, 22). Nun aber ist es recht schwer, einen geeigneten Platz zu finden. *Vor* 13, 4 ist es unmöglich. Denn die Fußwaschung hatte wegen ihrer symbolischen Bedeutung als völlige Reinigung ihren eigenen Platz nicht nach, sondern vor der Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes. Außerdem war bei dieser Einsetzung Judas nicht mehr zugegen (vgl. Band XI 2, S. 112). Aus diesem letzteren Grunde kann dieselbe aber auch nicht zwischen 13, 20 und 13, 21 stattgefunden haben. Überdies hängen 13, 12 – 20 innerlich so fest zusammen mit dem mit der Formel „nach diesen Worten" eingeleiteten Vers 21, daß zwischendrin kein Raum frei ist. Ebenso eng aber hängt der Abschnitt 13, 31 – 38 mit dem Vorhergehenden zusammen, an das er angefügt ist mit den Worten: „Als er (Judas) hinausgegangen war." 14, 1 beginnt allerdings selbständig. Aber der „Schrecken" der Jünger ist doch veranlaßt durch Jesu Worte von Vers 13, 33. Und er ist noch ganz neu. Sonst könnte Jesus seine Rede 14, 1 nicht in dieser Weise beginnen. Nun aber folgt eine lückenlos zusammenhängende Rede Jesu bis 14, 24. Hier befindet sich nun allerdings ein Einschnitt. Das Wörtchen „dieses" (bzw. „das") zu Beginn von Vers 25 bezieht sich zwar im jetzigen Kontext auf die vorhergehende Rede Vers 1 – 24. Aber im Munde Jesu

kann es sich ebensogut zurückbeziehen auf alle seine an diesem Abend gesprochenen Worte. Tatsächlich weist er auch zurück – vgl. Vers 28: „Ihr habt gehört" –, um als Neues nun nur noch seinen Abschiedsgruß zu sagen, ihnen den Frieden zu hinterlassen. Hier, vor Vers 25, wird also auch die Stelle sein, wo die Einsetzung des heiligen Abendmahles einzuschieben ist.

## *II. TEIL DER ABSCHIEDSREDE JESU. Kap. 15 Vers 1—27.*

(1) „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner. (2) Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, entfernt er, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie noch mehr Frucht bringe. (3) Ihr seid schon rein infolge des Wortes, das ich zu euch geredet habe. (4) Bleibet in mir und ich in euch. Wie die Rebe nicht von sich aus Frucht bringen kann, es sei denn, sie bleibe am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet. (5) Ich bin der Weinstock, ihr die Rebzweige. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht. Denn ohne mich könnt ihr nichts tun. (6) Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie der Rebzweig und verdorrt. Man liest sie zusammen und wirft sie ins Feuer. Da verbrennen sie dann. (7) Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, dann bittet nur, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden. (8) Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihre viele Frucht bringt und (so) meine Jünger werdet.

(9) Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibet in meiner Liebe. (10) Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und so in seiner Liebe bleibe. (11) Das habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude (auch) in euch sei und (damit) eure Freude ihre ganze Fülle erreiche. (12) Das ist mein Gebot, daß ihr euch gegenseitig so liebet, wie ich euch geliebt habe. (13) Eine größere Liebe hat niemand als die, daß er sein Leben für seine Freunde dahingibt. (14) Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. (15) Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe. (16) Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch dazu bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringt, und daß eure Frucht bleibe, daß, was immer ihr vom Vater in meinem Namen erbittet, er euch gebe. (17) Das ist der Inhalt meiner Gebote an euch, daß ihr einander liebet.

(18) Wenn die Welt euch haßt, so bedenkt, daß sie mich schon vor euch gehaßt hat. (19) Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt das Ihre lieben. Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch für mich aus der Welt heraus erwählt habe, deshalb haßt euch die Welt. (20) Denkt an das Wort, das ich euch gesagt habe: Ein Knecht ist nicht größer als sein Herr (13, 16; vgl. Matth. 10, 24). Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen; wenn

sie mein Wort befolgt haben, so werden sie auch das eure befolgen. (21) Aber das alles werden sie euch antun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat. (22) Wäre ich nicht gekommen und hätte nicht zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde. (23) Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. (24) Hätte ich nicht die Werke in ihrer Mitte verrichtet, die noch kein anderer verrichtet hat, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie gesehen und trotzdem gehaßt, und zwar sowohl mich als meinen Vater. (25) Aber das Wort mußte in Erfüllung gehen, das in ihrem Gesetze geschrieben ist: ‚Sie haben mich grundlos gehaßt' (Ps. 69, 5; 35, 19).

(26) Wenn der Helfer kommt, den ich euch vom Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. (27) Aber auch ihr seid Zeugen für mich, weil ihr seit Anfang bei mir seid."

Es ist durchaus nicht notwendig, mit manchen Auslegern anzunehmen, der Anblick irgend eines am Wege stehenden Weinstockes habe Jesus zu dem Gleichnis veranlaßt, noch weniger braucht man mit großer Gelehrsamkeit das mandäische Schrifttum zu durchstöbern, um die Gedankenwelt ausfindig zu machen, aus der der vierte Evangelist auf diese Idee gekommen sei. Dazu genügt vollständig die Gedankenwelt des Alten Testaments, in der der Weinstock ganz geläufig war als Bild für alle möglichen Verhältnisse, insbesondere für das Verhältnis des Volkes Israel zu seinem Gott. (Vgl. Ps. 128, 3; 80, 9 ff.; Is. 5, 1 ff.; Jer. 2, 21; Ez. 15, 1 ff.; 19, 10 ff.; Os. 10, 1 u. a.) Lag also deshalb dieses Bild schon äußerlich nahe, so war es wie kein anderes geeignet, das innere Verhältnis Jesu zu den Gläubigen darzustellen. Die weite Ausbreitung seiner Ranken, die kostbare saftschwellende Frucht, die gänzliche Unbrauchbarkeit der vom Stamme abgeschnittenen Rebzweige, alles das machte den Weinstock wie kein anderes Bild zur Darstellung jenes Ver-
1 hältnisses geeignet. Deshalb nennt Jesus sich den „wahren" Weinstock, weil das, was schon am gewöhnlichen Weinstock in die Augen fällt, ganz und voll erst bei ihm und dem jeweiligen Verhältnis der Menschen zu ihm zu Tage tritt. Sein Vater aber ist „der Weingärtner", der sozusagen mit großem
2 Sachverständnis den Weinberg bebaut. „Jede Rebe an mir, die keine Frucht bringt, entfernt er, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie noch mehr Frucht bringe." Sobald Gott also merkt, daß ein Mensch es wirklich ernst nimmt mit seinem Verhältnis zu Christus, macht er es wie ein Weingärtner, der die überschüssigen Triebe abschneidet, damit aller Saft im Haupttrieb hinaufsteige und die Frucht zur Vollreife bringe. Denn auch der im wesentlichen auf Gott gerichtete Mensch pflegt doch, wie der heilige Thomas hierzu richtig bemerkt, sein Streben auf verschiedene Ziele hin zu teilen, die mehr oder minder vom Hauptziel abweichen, bald auf ein Objekt seiner Eitelkeit, bald auf ein solches seiner Sinnlichkeit, Bequemlichkeit usw. Dadurch aber wird seine seelische Kraft zersplittert, und er bringt nicht die ganze Frucht der

Heiligkeit, die er bringen könnte. Darum schneidet Gott diese verkehrten Affekte ab, teils indem er durch äußere Mißgeschicke dem Menschen deren Objekte wegnimmt, teils indem er durch innere Leiden den betreffenden so läutert, daß er schließlich sein ganzes Streben nur noch auf Christus richtet. Es ist also gar kein schlimmes Zeichen und ganz anders als die Weltmenschen und oft auch gute Leute urteilen, wenn Gott einen braven, Christus treu ergebenen Menschen oft scheinbar so im Stiche läßt, ja geradezu verfolgt und quält: Der himmlische Weingärtner hat gemerkt, daß das eine kostbare Rebe ist, die viel Frucht bringen kann.

Bis jetzt hat Jesus in dem Gleichnis ganz allgemein gesprochen. Aber die Apostel merken natürlich schon, daß er in erster Linie zu ihnen und von ihnen spricht. Da kann ihnen nun ein bißchen bange werden, wenn sie vom „Ent-
3 fernen" und vom „Reinigen" hören. Darum sagt ihnen Jesus: „Ihr seid schon rein infolge des Wortes, das ich zu euch gesprochen habe." Er meint natürlich nicht ein einzelnes Wort aus den Reden des heutigen Abends, sondern sein Wort überhaupt, d. h. alles, was er in den drei Jahren zu ihnen gesagt hat und was sie ja nicht nur gehört haben wie auch die ungläubigen Juden, sondern, so gut sie es vermochten, tief in sich aufgenommen haben. Dadurch sind sie jetzt tatsächlich rein von Sünde, wie er es ihnen schon zu Anfang des Abendmahles gesagt hat (13, 10). Das schließt natürlich keineswegs aus, daß nicht auch sie im Laufe ihres Lebens noch fortgesetzter Reinigung bedürfen. Denn auf der Lebenswanderung setzt sich immer wieder neuer Sündenschmutz an (vgl. zu 13, 10 S. 322). Und außerdem bemerkt der heilige Thomas wiederum mit Recht, daß kein Mensch in diesem Leben so rein ist, daß er nicht immer noch mehr geläutert werden könnte. Aber im wesentlichen sind sie also rein. Darum braucht er ihnen nur die Mahnung zu geben:
4 „Bleibet in mir und ich in euch." Man könnte den ersten Imperativ auch wie einen Bedingungssatz auffassen und den zweiten als dessen Folgesatz: „Wenn ihr in mir bleibt, dann bleibe ich in euch." Aber es entspricht dem Sinne mehr, auch den zweiten rein imperativisch aufzufassen: „Bleibet in mir und sorget, daß auch ich in euch bleibe." Freilich sorgen sie eben dadurch für das letztere, wenn sie die erste Mahnung gut befolgen. Denn Christus verläßt keinen, der ihn nicht zuerst verlassen hat. Aber dieses kann allerdings geschehen. Denn darin besteht ein Unterschied zwischen dem Bild an sich und dem, was es darstellt. Die Rebe bleibt so lange am Weinstock, bis sie vom Gärtner abgeschnitten wird. Gott aber schneidet keinen Menschen zuerst von Christus ab, wohl aber vermag der Mensch sich zuerst von Christus loszulösen, worauf Gott ihn dann unter Umständen endgültig abschneidet. Denn es besteht zwischen Christus und dem Gläubigen kein Naturverhältnis wie zwischen dem Weinstock und den Rebzweigen, sondern ein Gnadenverhältnis, das auch vom freien Willen des Menschen abhängig ist. Darum ist die Mahnung sehr wohl am Platze: „Bleibet in mir und ich in euch."

Denn das ist unumgänglich notwendig. „Wie die Rebe nicht von sich aus

Frucht bringen kann, es sei denn, sie bleibe am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet." Denn nur aus Christus, der uns an seinem Leben Anteil gegeben hat, fließt uns diese übernatürliche Lebenskraft zu. Darüber müssen sich die Jünger — und mit ihnen wir alle — durchaus klar sein: „Ich bin der Weinstock, ihr die Rebzweige." Dieses Verhältnis kann nicht umgewandelt werden. Nicht er braucht uns, sondern wir ihn. Allerdings, „wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht". Denn ununterbrochen fließt diese übernatürliche Lebenskraft von Christus in einen solchen über und in alle seine Handlungen Tag für Tag, vom Morgen bis zum Abend. Alles, was er tut in der Lebensverbindung mit Christus, angefangen von seinem Morgengebet, all die großen und kleinen Überwindungen, die es ihn kostet, seine Arbeit zu verrichten, die Gebote Gottes zu befolgen, gütig und freundlich zu sein bei allem, sein tägliches Kreuz zu tragen, all das sind lauter kostbare Himmelsfrüchte, die sich sammeln und sammeln und aufhäufen zu einem großen Schatz, der im Himmel, wo „weder Rost noch Motte zehren und wo keine Diebe einbrechen und stehlen" (Matth. 6, 19), sicher aufbewahrt ist. Allerdings denkt Jesus hier nicht in erster Linie an diese Früchte, die einmal unser Lohn im Himmel sein werden. Sondern dem Gleichnis entsprechend ist die Frucht etwas, was aus dem Innern der mit Christi Leben erfüllten Seele organisch herauswächst, so wie die reife Beere aus dem Weinstock. Es ist also die innere Heiligkeit der Seele selbst, die darin besteht, daß der von Christi lebendiger Gnade erfüllte Mensch immer mehr zum Ebenbilde Christi wird. Aber jene anderen Früchte sind ja nichts anderes als die ganz von selbst sich ergebenden Folgen dieser inneren Heiligkeit. Also wird der, der in Christus bleibt und in dem infolgedessen auch Christus selbst bleibt und stetig weiter wirkt, viele Frucht bringen. „Denn ohne mich könnt ihr nichts tun." Der heilige Augustinus macht darauf aufmerksam, daß Jesus nicht etwa, wie man dem „viele" entsprechend erwarten möchte, sagt: „Ohne mich könnt ihr nicht viel tun", sondern: „nichts tun". Also überhaupt gar nichts. Natürlich vermag auch ein von Christus getrennt lebender Mensch mit dem Gebrauch seiner natürlichen Kräfte unter Umständen sehr viel zu tun. Er kann seine Berufsarbeit verrichten, kann Wissenschaft und Kunst betreiben, kann vielleicht Großes leisten, was die Nachwelt noch anstaunt. Er vermag auch die ihm Nahestehenden zu lieben, ja, je nachdem ein sittlich geordnetes Leben zu führen und selbstlose Opfer zu bringen, obwohl in diesem Falle bei einem, der von Christus nichts weiß, bereits ohne dessen Wissen die helfende Gnade Gottes eingreift, die ihn zu Christus führen will. Aber trotzdem ist es wahr: Alles, was einer ohne Christus tut, bleibt im Bereiche des rein Natürlichen, weil es nicht belebt und verklärt ist von Christi übernatürlicher Lebenskraft. Darum vermag es weder die Seele umzuformen in ein Ebenbild Christi, noch besitzt es ewigkeitsdauernden himmlischen Wert. Was der Mensch ohne Christus geleistet hat, auch wenn es natürlicherweise edel war und gut, das stirbt eben mit ihm oder bleibt eine Zeit lang in seinen

Fortwirkungen auf die Menschheit bestehen. Aber bis zum Himmel hinauf reicht seine Wirkung nicht.

6 Darum kommt alles darauf an, in Christus zu bleiben. „Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie der Rebzweig und verdorrt." Wer sich selbst von Christus losreißt, den „entfernt" eben schließlich der Vater völlig (Vers 2). Und es geht dann mit ihm wie mit dem abgeschnittenen Rebzweig. Er verdorrt ganz und gar. Wer sich von Christus durch die Todsünde getrennt hat und in diesem Zustande verharrt, dessen Gewissen schläft immer mehr ein. Er wird immer unempfindsamer und unempfänglicher für alle Lockungen der Gnade. Was er von früher her, etwa aus einem religiösen Elternhaus, noch besaß an religiösen Regungen, das stirbt allmählich ab. Vgl. Matth. 13, 12: „Wer nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, weggenommen werden." So muß er schließlich das Schicksal der unnütz gewordenen Rebzweige teilen. „Man liest sie zusammen und wirft sie ins Feuer. Da verbrennen sie dann."

Der Gedanke an dieses schreckliche Endschicksal der unfruchtbaren Glieder am Leibe Christi kann auch einem treuen Jünger Jesu doch angst und bange machen. Denn das Fruchtbringen und stetige Wachsen in Christus ist nicht leicht. Und an Judas hatten die Apostel ein ganz frisches Beispiel, wie selbst einer, der drei Jahre lang zum engsten Jüngerkreise gehört hatte, abgeschnitten und hinausgeworfen werden kann. Aber es gibt ein unfehlbares Mittel, das alle Schwierigkeiten überwinden hilft, in denen der Wille des Menschen für
7 sich allein versagen müßte: „Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, dann bittet nur, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden." Solange sie in Christus bleiben, und dazu ist allerdings notwendig, daß seine Worte in ihnen bleiben, d. h. daß sie seine Worte in ihrem Gedächtnis stets auffrischen und überdenken, um sich deren Inhalt immer mehr zu eigen zu machen — so lange aber wird ihr Gebet mit Bestimmtheit erhört werden. Selbstverständlich das Gebet „im Namen Jesu", d. h. also um die Verwirklichung dessen, was Jesus gewollt hat und will, das ist eben das reiche Fruchtbringen der Seinigen. Denn dazu ist Jesus gekommen, um uns zu erlösen und uns sein Leben zu bringen, nicht um uns Gesundheit und Wohlstand zu verschaffen und was wir sonst noch da und dort gerne hätten zu einem behaglichen Leben auf Erden. Was aber die Erlösungsgüter anbelangt, d. h. die Mengen der Gnaden, um heilig und ein Ebenbild Christi werden zu können, da muntert Jesus die Seinigen geradezu auf: „Bittet nur, um was ihr wollt." Ihr braucht also gar nicht ängstlich oder bescheiden in euren Bitten zu sein. „Um was ihr wollt." „Und es wird euch zuteil werden." Das scheint nun aber doch mit der täglichen Erfahrung einfach nicht übereinzustimmen. Wie mancher hat schon jahrelang „im Namen Jesu" gefleht um die Kraft, seine Ungeduld, seine Eitelkeit usw., ja vielleicht noch viel heftigere Leidenschaften, z. B. seine grobe Sinnlichkeit, zu überwinden. Und es ist ihm nicht gelungen. Er ist immer wieder selbst in das, was die Moraltheologen schwere

Sünde nennen, zurückgefallen. Gewiß kann man sehr vielen von denen, die sich darüber beklagen, entgegenhalten: „Du hast eben nicht ernstlich genug gebetet", oder besonders: „Du hast nicht genug selber mitgearbeitet mit der Gnade und mitgekämpft. Du hast gemeint, die Gnade müsse es allein machen, ohne dich." Aber es gibt doch auch so manche, auf die dieser Tadel nicht zutrifft. Sie haben ehrlich und ernstlich gebetet. Sie haben die heiligen Sakramente oft und mit Eifer empfangen. Sie haben ihre Seele blutig gekämpft. Und es ist ihnen nicht gelungen. Gewiß, theoretisch kann man jedem sagen: „Du hättest eben noch eifriger beten und noch blutiger kämpfen müssen." Aber mancher könnte darauf erwidern: „Gerade deshalb habe ich so gebetet, weil ich so wenig als irgend ein anderer Mensch imstande bin, das letzte an Kraft aufzubieten, was theoretisch vorhanden sein mag." Und mancher hat schon die bittere Frage hinzugefügt: „Zu was hat Christus uns Gebet und Sakramente als Hilfsmittel gegeben, wenn ich doch alles allein fertig bringen muß?" Diese Leute — und es gibt tatsächlich solche — sind ebenso auf dem Irrwege wie die, die sie verurteilen. Man möchte einen solchen schon gerne fragen: „Merkst du denn nicht — und wenn du es jetzt noch nicht merkst, wirst du es später merken —, wie reich deine Gebete erhört worden sind, wie du mit ganzer Seele in Christus hineingewachsen bist durch dein fortgesetztes Flehen und Beten?" Der innere Stand einer Seele läßt sich nicht einseitig und rein juristisch bestimmen nach der größeren oder kleineren Zahl ihrer einzelnen Verfehlungen. Denn das hängt von gar vielen zufälligen äußeren und inneren Umständen ab. Sondern es kommt darauf an, in welchem Grade Christus das innerste Denken und Wollen eines Menschen beherrscht, das Ziel seines tiefsten Strebens ist. Gewiß werden da im einzelnen Verfehlungen und Sünden vorkommen bis zum Tode, obgleich nicht alles bei dem, der gekämpft hat, im konkreten Falle so Todsünde ist, wie es im Buche steht. Denn zu letzterer gehören auch die subjektiven Bedingungen, vor allem die volle innerliche Bewegungsfreiheit des Willens. Aber alle diese Sünden nimmt Christus immer wieder weg, wenn er deinen guten Willen sieht. Das übernatürliche Ebenbild Christi jedoch, das aus deinen Gebeten und Kämpfen herausgewachsen ist, das bleibt. Also bete vertrauensvoll weiter, „um was du willst", und überlaß es dann ebenso vertrauensvoll Christus, dich zu führen und deine Gebete zu erhören in der Form, die für dich die beste ist. Denn das wäre allerdings ein törichtes Mißverständnis, wenn einer die Worte Christi dermaßen buchstäblich auffassen wollte, daß er glaubte, er könne Gott auch genau die Art und Weise vorschreiben, in der er ihn erhören soll. Denn Gott hat mit jedem Menschen seine eigenen Absichten. Er will nicht aus jedem Menschen einen heiligen Augustinus oder Aloisius oder eine heilige Theresia machen. Wohl aber will er jeden einzelnen zu dem Christusbild gestalten, das ihm gerade an diesem gefällt, und das der ganzen Veranlagung entspricht, die er ihm von vornherein mitgegeben hat. Also bitte immerhin, um was du willst, und was dir gerade

an diesem oder jenem Heiligen besonders gefallen hat. Gott wird es dir bestimmt geben in der Weise, die ihm an dir gefällt.

Ja er wird es gewiß geben. Und zwar um seiner selbst willen. Entspricht doch das dem Endzweck, um dessen willen er die ganze Schöpfung und jeden
8 einzelnen Menschen ins Dasein gerufen hat: „Dadurch ist mein Vater verherrlicht, daß ihr viele Frucht bringet und so meine Jünger werdet." Wie nämlich das ganze Schöpfungswerk Gottes gipfelte in der Erschaffung des Menschen, so gipfelt das ganze übernatürliche Werk Gottes, sein Erlösungs- und Gnadenwerk in der Nachfolge Christi der Erlösten, damit auf diese Weise die Gemeinschaft aller Jünger Jesu, die Kirche, immer mehr zum „Pléroma Christi" werde, „zur vollen Ausgestaltung dessen, der alles in allem zur vollen Ausgestaltung bringt" (Eph. 1, 23). „Daß ihr meine Jünger *werdet*", sagt Jesus, obwohl sie es doch schon sind. Denn nur der ist es in Wirklichkeit, der sich bestrebt, es immer mehr zu werden, da die vollkommene Nachfolge Jesu von keinem Menschen je erreicht werden kann.

Aber nicht nur der Vater will es, daß die Jünger reiche Frucht bringen, weil das das ganze Ziel ist, um dessen willen der seit Ewigkeit in seiner Dreieinigkeit in sich selbst vollendete Gott sich entschlossen hat, eine Welt außer sich ins Dasein zu rufen. Es ist auch Jesus selbst ein Herzensanliegen. Hat er doch die Seinigen so unendlich geliebt. Kein Wunder, daß auch ihm alles
9 daran liegt, daß sie in dieser Liebe erhalten werden. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibet in meiner Liebe." Die Liebe des Vaters zu seinem göttlichen Sohne ist unendlich. Die Liebe aber des Gottessohnes zu den Menschen ist mit nichts anderem zu vergleichen als mit dieser Liebe des Vaters zu ihm. Aus diesem unendlichen Liebesdrang heraus bittet er sie gleichsam: „Bleibet in meiner Liebe." Das heißt natürlich hier nach dem ganzen Zusammenhang nicht: in der Liebe, die ihr zu mir habt, sondern: in der Liebe, die ich zu euch habe (vgl. auch Vers 10). Natürlich muß das umgekehrt auch wieder für sie der mächtigste Beweggrund sein, sich nicht von ihm zu trennen. Denn schon im gewöhnlichen natürlichen Leben ist nichts mehr geeignet, das Herz eines Menschen für einen anderen zu entflammen, als wenn
10 er sich selbst von diesem anderen geliebt weiß. Sie werden aber in seiner Liebe bleiben, wenn sie seine Gebote halten. Denn auch er ist dadurch in der Liebe seines Vaters geblieben, daß er dessen Gebote gehalten hat, ja weil es geradezu „seine Speise gewesen war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte" (4, 34). Das Wort „Gebote" freilich scheint weniger geeignet, die Liebe zu erwecken oder zu fördern. Denn es erinnert an etwas Hartes, das zu erfüllen oft genug eine schwere Last ist. Aber nein. Das Gegenteil ist
11 der Fall: „Das habe ich zu euch gesagt, damit *meine* Freude auch in euch sei und damit eure Freude ihre ganze Fülle erreiche." Für Christus, der sich so vom Vater geliebt wußte, wie niemand sonst geliebt ist im Himmel und auf Erden, war es keine Last, sondern die höchste Lust, seines Vaters Gebote zu erfüllen, selbst dann, wenn sie für die menschliche Natur recht schwer gewesen

sind. Denn sich so mit dem Vater ganz eins, ganz von ihm geliebt zu wissen, das war die Quelle seiner Freude, einer Freude, die die Welt gar nicht kennt, so wenig als sie *seinen* Frieden kennt (14, 27). Und diese Freude, diese ruhige, tiefe, alles irdisch Schwere überströmende Christusfreude möchte er auch ihnen vermitteln, damit das, was sie bis jetzt schon an innerer Freude im Umgang mit ihm erlebt haben, „seine ganze Fülle erreiche". Es ist auffällig, wie oft Christus gerade in seiner Abschiedsrede auf diese Freude zurückkommt (16, 20 22 24; 17, 13). Von ihm hat es sein Lieblingsjünger Johannes, der mit denselben Ausdrücken davon spricht (1 Joh. 1, 4; 2 Joh. 12). Sie sollte die charakteristische Grundstimmung der Christen sein (vgl. 2 Kor. 1, 24; 13, 11; Phil. 2, 17 18; 4, 4). Warum hat man diese demütige, vertrauensvolle, sieghafte Freude an Christus, der uns so liebt, wie der Vater ihn geliebt hat, einschlafen lassen aus lauter Angst, es könne einmal einer zu viel Vertrauen und Freude an Christus haben? Warum hat man mehr die Angst vor Christus gepflegt, die für den Augenblick wohl einzuschüchtern vermag, auf die Dauer aber den Menschen lähmt und ihm den Schwung nimmt zu heroischen Opfern? Warum sind die Lehrbücher der Moral vielfach nur zu juristischen Lehrbüchern über die Sünde geworden, statt aufzuzeigen, welche positiven Lebenswerte in der von der Freude an Christus durchwehten christlichen Ethik enthalten sind? Gewiß sind wir alle Sünder. Aber auch die Apostel waren noch keine vollendeten Heiligen. Es sind dieselben Apostel, denen auch in erster Linie die Bergpredigt gegolten hatte, wo Christus alle täglich beten lehrt: „Vergib uns unsere Schulden", wo er alle ohne Ausnahme für unfähig erklärt, ihren Nebenmenschen zu richten, solange sie noch selber den Balken im Auge haben. Und auch die ersten Christen, an die die Apostel geschrieben haben, vorab die Korinther, waren keine Heiligen. Und doch fordern die Apostel sie auf zur Freude, zur innigen Freude an Christus. Hätten die Christen der ersten Jahrhunderte nicht diese Freude an Christus gehabt und wären sie nur in der Lehre und Unterscheidung der Sünden unterrichtet gewesen, dann hätten sie sich nicht ihr Vermögen, ihre Familie, ihr Leben für Christus nehmen lassen. Und wir haben diese spontane, echte, unmittelbar aus dem Herzen quellende, nicht durch Reflexion erkünstelte Freude an Christus verloren!

Wenn übrigens Christus soeben zu seinen Jüngern von seinen Geboten gesprochen hat, so meint er damit etwas ganz anderes, als was in den Schulen der Schriftgelehrten vorgetragen wird, wo die Unsumme der im Gesetz enthaltenen Gebote und Verbote genau zusammengezählt und die auf die Übertretung festgesetzte Strafe notiert wird (vgl. Band XI 1, S. 57 ff.). Christus
12 hat nur *ein* Gebot gegeben, das allerdings alles andere in sich enthält. „Das ist *mein* Gebot, daß ihr euch gegenseitig so liebet, wie ich euch geliebt habe." Das hat er diesen Abend schon einmal gesagt (13, 34). Hier aber wird der tiefste Grund dieser Bruderliebe angegeben. Es ist die Liebe, die Christus selber gegen jeden der Seinigen hegt (Vers 9). Die im Herzen jedes Jüngers Jesu überquellende Freude des Bewußtseins, von Christus so geliebt zu sein,

wie der Vater Christus liebt, soll und wird ganz von selbst ausströmen in Liebe zu jedem andern, der ja ebenso innig von Christus geliebt ist. Wenn diese Liebe überall herrschte, dann bedürfte es allerdings keiner Einzelgebote mehr, um die mannigfaltigen Verhältnisse der Jünger Jesu untereinander zu regeln. Und unter der Wucht dieser Freude verschwindet ja auch alles Lästige, was die Einzelgebote oft mit sich bringen. Nicht als ob dadurch die Opfer aus dem Wege geräumt würden. O nein. Die Liebe spornt gerade zu den größten Opfern, ja zu heroischen Opfern an. Und Christus selbst ist soeben im Begriff, das Beispiel des heroischsten
13 Opfers zu geben: „Eine größere Liebe hat niemand, als daß er sein Leben hingibt für seine Freunde." Manche halten dagegen, daß doch noch eine größere Liebe dazu gehöre, das Leben für seine Feinde hinzugeben, während Christus hier so rede, als wolle er überhaupt nur für die Seinigen sterben, nicht für die Sünden der ganzen Welt. Diese Einwände sind etwas zu spitzfindig. Denn da Christus hier speziell von der Freundesliebe redet, weist er folgerichtig darauf hin, welches der Gipfelpunkt dieser Freundesliebe sei. Damit stellt er selbstverständlich nicht in Abrede, was er selbst wiederholt bei anderen Gelegenheiten gesagt hat, daß er bereit ist, der ganzen Welt das übernatürliche Leben zu spenden und dafür sein eigenes Leben hinzugeben (vgl. 6, 33; 3, 16ff.; 10, 11–18). Und wenn man ebenso spitzfindig sein wollte, könnte man antworten, daß der, der sein Leben für seinen Feind hingibt, ihn eben dadurch als Freund behandelt, auch wenn jener ihn noch so sehr haßt. Wenn also der Jünger Jesu, von der Liebe Jesu zu ihm getrieben, sogar unter Umständen auf sein Leben verzichten soll, um den Mitjünger zu retten, wieviel mehr auf Dinge, die nicht lebenswichtig sind!

Von seiner Lebenshingabe für „die Freunde" hat Jesus soeben gesprochen. Damit hat er indirekt die Jünger selbst seine „Freunde" genannt. Das war ein Name, den sie sich niemals selbst zu geben gewagt hätten trotz des tatsächlichen Freundschaftsverhältnisses, das sich in den drei Jahren ihres Zusammenseins mit ihm herausgebildet hatte. War er doch ihr „Meister", von dem sie, je klarer sie seine Gottheit erfaßten, trotz all seiner gütigen Herablassung eine
14 Kluft zu trennen schien. Doch, fährt Jesus ausdrücklich fort: „Ihr seid wirklich meine Freunde, vorausgesetzt daß ihr tut, was ich euch auftrage." Sein Auftrag ist, wie wir soeben gehört haben, die Liebe. Wer also seine christlichen Brüder liebt, ist wirklich ein Freund Christi, und je mehr er sie liebt, desto inniger wird diese Freundschaft. Daß sie vonseiten Christi tat-
15 sächlich besteht, beweist Jesus im folgenden Satz: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte. Denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe." Noch im Anfang des Abendmahles hatte er sie, allerdings vergleichsweise, Knechte genannt (13, 16), wie er auch kurz vorher (12, 26) das Verhältnis der ihm Nachfolgenden zu sich als das eines Dieners bezeichnet hatte. Aber das ist jetzt nicht mehr der richtige Ausdruck für dieses Verhältnis. Denn ein Knecht weiß nichts vom persönlichen Innenleben seines

Herrn, nicht einmal von den Absichten und Plänen, deren Verwirklichung er mit seinen Befehlen bezweckt. Jesus aber hat gerade an diesem Abend ihnen einen solchen Einblick in sein eigenes Herz gestattet und besonders ihnen so offen alles kundgetan, was er vom Vater gehört hat über dessen Erlösungspläne, wie es nur ein Freund gegenüber vertrauten Freunden tut. Freilich bei aller Freude, die ihre Brust schwellen lassen muß über diese unerhörte Auszeichnung und Würde, Jesu Freunde zu sein, dürfen sie das eine nie vergessen: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt." Das heilige Abendmahl ist ja schon vorüber. Die Apostel, diese Fischer aus Galiläa und dieser Zöllner von Kapharnaum, haben inzwischen die Priester- und Bischofsweihe und damit die Gewalt erhalten, dasselbe zu tun, was Christus tat, als er Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelte. Auch in dieser
16 Hinsicht gilt für sie wie für alle ihre Nachfolger das Wort: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt." Und der Zweck dieser Erwählung ist: „daß ihr hingehet und Frucht bringt und daß eure Frucht bleibe". Es ist nicht ganz klar, was hier unter diesem „Fruchtbringen" verstanden ist. Der Zusammenhang der Rede mit dem Gleichnis vom Weinberg legt es nahe, auch hier an die innere Frucht der Heiligkeit zu denken. Nur will der Ausdruck „daß ihr hingehet" nicht recht dazu passen. Man müßte ihn mit Zahn etwa in dem Sinne erklären: „daß ihr nunmehr, wo ich euch verlasse, auf eigenen Füßen stehet", entsprechend dem griechischen Verbum, das eigentlich „fortgehen, sich fortbewegen" heißt. Da aber immerhin der Zusammenhang mit der Parabel, von der die Rede ihren Ausgang nahm, nicht mehr so eng ist, liegt es doch näher, die Frucht der apostolischen Arbeit darunter zu verstehen. So erhält auch das betonte „ihr" („daß *ihr* hingehet") seinen besonderen Sinn: Jetzt müssen *sie* hinaus, auch dahin, wohin *er*, entsprechend den vom Vater seiner Wirksamkeit gesetzten Grenzen (vgl. Band XI 1, S. 226), nicht hatte gehen können. Und die Frucht, die sie da bringen werden bei ihrer Missionstätigkeit, die soll bleiben bis ans Ende der Welt. Das also ist der Zweck ihrer Auserwählung. Diesem Zweck entspricht wegen seiner inneren Zusammengehörigkeit der andere: „daß, was immer ihr vom Vater in meinem Namen erbittet, er euch gebe". Dieses Gebet war ihnen ja schon 14, 13 als Mittel zur Erfüllung ihrer weittragenden apostolischen Arbeit in Aussicht gestellt worden. Ihm selber war die Erfüllung solcher Wünsche vom Vater versagt geblieben. Ihnen aber, seinen Auserwählten, soll sie zuteil werden, und deshalb liegt in dieser Auserwählung auch direkt der Auftrag zu diesem Gebet. Nicht genug aber kann Jesus ihnen die Grundbedingung sowohl für ihren persönlichen Fortschritt als auch für den Erfolg ihrer apostolischen Arbeit ein-
17 schärfen: „Das ist der Inhalt meiner Gebote an euch, daß ihr einander liebet."

So schön und herzerhebend diese Reden Jesu sind: etwas Bedrückendes läßt ihre Lektüre und Betrachtung immer zurück: Wir sind nicht so, wie Jesus es sich dachte. Aber wir wollen wenigstens jeden Tag von neuem anfangen, daran zu arbeiten, daß wir so werden.

Diese innige Liebesverbundenheit der Jünger untereinander und mit ihm
18 ist um so notwendiger, weil sie vonseiten der Welt nur Haß erfahren werden. Dabei sollen sie aber vor allem bedenken, daß die Welt Jesus schon vor ihnen gehaßt hat. Es ist also *sein* Schicksal, das ihnen als Erbe zuteil wird. Das ist freilich nicht nur ein äußerliches Erbe. Es hat auch seinen inneren Grund, weshalb die Welt sie mit demselben Haß verfolgt, mit dem sie Jesus gehaßt hat. Sie gehören nämlich selber nicht zur Welt, sondern Jesus hat sie durch seine Berufung zu sich aus der Welt ausgeschieden. Deshalb haben sie eine ganz andere Art an sich als die Menschen der Welt. Und das merken diese.
19 Daher der Haß. Sonst würde ja die Welt „das Ihrige" lieben. Unter diesen Umständen ist es auch begreiflich, daß dieser Haß der Welt bis ans Ende der Welt dauern muß. Ja wenn die Welt einmal die Kirche nicht mehr hassen würde, sondern sich mit ihr zufrieden erklärte, dann hätten die Leiter der Kirche allen Grund, sich ernsthaft zu besinnen, ob die Kirche nicht von Christus abgefallen ist und *seine* Art verloren hat. Freilich haben auch wir spätere Christen allen Grund, uns ebenso ernsthaft zu prüfen, ob das, was Christus da zu den Jüngern sagt, auch noch von uns gilt, ob wir wirklich eine ganz andere Art an uns haben als die Menschen der Welt. Und auch angesichts des Hasses, an dem es nicht fehlt, ist die Frage am Platze: Liegt der Grund dieses Hasses immer nur darin, daß wir die Art Christi an uns haben, oder liegt er nicht auch da und dort in unserer eigenen Schuld, z. B. unserer Herrschsucht oder Eitelkeit oder Heuchelei, weil wir vorgeben, die Art Christi zu besitzen, und dahinter nur unsere eigene, sehr menschliche Art verstecken?

Weil also die Jünger Jesu nicht zur Welt gehören, sondern zu ihm, deshalb dürfen sie sich keineswegs darüber wundern, wenn sowohl ihrer Person als auch ihrem Wort und Wirken dieselbe Aufnahme vonseiten der Welt zuteil wird wie Jesus. In dieser Beziehung muß Jesus sie durchaus noch einmal
20 an sein früheres Wort erinnern: „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr" (13, 16; Matth. 10, 24). „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, werden sie auch das eurige halten." Das letztere ist weder ironisch gemeint in dem Sinne: „sie werden es natürlich nicht halten", noch will Jesus darauf hinweisen, daß einige, wenn auch die Minderzahl, es tatsächlich annehmen und halten werden. Sondern Jesus spricht ganz allgemein und setzt beide Alternativen gleichwertig nebeneinander. Sie werden schon selbst alsbald erfahren, welche von beiden gilt, und sie haben es ja aus den mit ihrem Meister gemeinsam gemachten Erfahrungen bereits entnehmen können. Daß von der Welt tatsächlich nicht viel Gutes zu erwarten ist, sagt der Zusammenhang und das folgende „aber".
21 „Aber alles das werden sie euch antun um meines Namens willen." Das Wörtchen „alles" überrascht, weil Jesus ja bis jetzt in dieser Rede noch nicht von verschiedenartigen Verfolgungen gesprochen hat. Offenbar ist es dem Evangelisten, der an die mannigfachen auch schon von ihm selbst erlebten Verfolgungen der Christen denkt, unwillkürlich in die Feder geflossen. Es ist

also Jesus selbst, den die Welt in seinen Jüngern haßt und verfolgt. Ein großer Trost für diese. Der tiefste Grund freilich liegt noch wo anders: „Weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat", also in ihrer Unkenntnis Gottes. Natürlich wissen sie, daß es einen Gott gibt; und in ihrem „Gesetz" steht viel von diesem Gott, was sie sogar mit ängstlicher Sorgfalt buchstäblich befolgen. Aber *was* dieser Gott ist und was er in erster Linie will, das wissen sie nicht. Denn das hat er gerade geoffenbart durch den, den er gesandt hat, seinen Sohn. Diese ihre Unkenntnis des eigentlichen Wesens und Willens
22 Gottes ist aber unentschuldbar. Das sagt der folgende Vers: „Wäre ich nicht gekommen und hätte nicht zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde." So ist nämlich dieser Vers zu verstehen, in Beziehung auf diese Unkenntnis Gottes des Vaters. Denn die Beziehung auf ihren Haß „um des Namens Jesu willen" ergäbe eine Selbstverständlichkeit. Wenn Jesus nicht gekommen wäre, so wäre es allerdings unmöglich, ihn zu hassen. Aber weil er, der Abgesandte des Vaters, gekommen ist und im Namen und Auftrag des Vaters zu ihnen geredet hat, deshalb haben sie keine Entschuldigung mehr für diese ihre Nichtkenntnis des Vaters. Sie ist eine Sünde. Und darum ist auch der Haß, mit dem sie ihn selber verfolgen, in der gleichen Weise gegen den Vater gerichtet,
23 obwohl sie angeben und sich einreden wollen, sie liebten Gott. „Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater." Sie können auch keineswegs zur Entschuldigung dieses Unglaubens und Hasses darauf hinweisen, Jesu Verkündigung und Selbstzeugnis biete keine genügende Gewähr dafür, daß er im Namen und
24 Auftrag des Vaters spreche (vgl. 8, 13). Hat er doch auch Werke vor ihren Augen verrichtet, die noch kein anderer verrichtet hat, und wider deren Beweiskraft sie selber nichts vorzubringen vermochten (vgl. 11, 47). Diese Werke haben sie mit ihren eigenen Augen gesehen. Aber der ganze Erfolg war: „Sie haben gehaßt, sowohl mich als auch meinen Vater." Aus diesen letzten Sätzen sieht man auch, daß Jesus hier, wo er von „der Welt" spricht, in erster
25 Linie die Juden seiner Zeit vor Augen hat. „Aber das Wort mußte in Erfüllung gehen, das in ihrem Gesetze geschrieben ist: Sie haben mich grundlos gehaßt." Das zitierte Wort steht sowohl im 35. als auch im 69. Psalm (35, 19; 69, 5 — „Gesetz" wiederum für die ganze Heilige Schrift, wie 10, 34). In beiden Psalmen beklagt sich ein Gerechter, der besonders im 69. Psalm deutlich als Typus Christi auftritt, über die Leiden, die ihm von seinen Widersachern ganz ohne Grund und Schuld seinerseits zugefügt werden. Auffällig ist jedoch das „aber", mit dem das Zitat eingeleitet wird. Denn man sieht nicht recht, wozu dasselbe einen Gegensatz bilden soll. Doch nicht zu dem Haß der Widersacher Jesu. Der wird ja gerade dadurch begründet. Man hat also auch hier, wie in ähnlichen Fällen, einen Gedanken zu ergänzen. Etwa den: „Dieser Haß der Welt erscheint ja ganz unbegreiflich" — „Aber nein, er ist doch schon vorausgesagt." Oder noch besser vielleicht sucht man die gegensätzliche Beziehung nicht in der Aussage „sie haben gehaßt", sondern in einem

aus dem ganzen Zusammenhang sich ergebenden Gedanken: Angesichts dieses Hasses nämlich als einziger Antwort der Welt auf all das, was Jesus für sie getan hat, besonders auf die großen Wunderwerke, die er, um sie zu überzeugen, verrichtet hat, könnte einer auf den Gedanken kommen: Wozu hat denn Christus das alles so unnützerweise getan? Das hatte ja keinen Sinn und Zweck. — Aber doch. Denn gerade dadurch sollte der Weissagung entsprechend jedem, der recht und billig urteilen kann, gezeigt werden, daß dieser Haß der Welt wirklich ganz und gar „grundlos", also unentschuldbare Sünde ist. Selbstverständlich soll hier ebensowenig als bei anderen ähnlichen Weissagungszitaten (vgl. 10, 34) behauptet werden, Gott habe die Sünde vorausgewollt. Nicht weil Gott sie hat voraussagen lassen, deshalb mußte sie geschehen, sondern weil Gott ihr tatsächliches Geschehen vorauswußte, deshalb hat er es auch vorausgesagt. Und deshalb kann allerdings auch keiner mehr, der später davon erfährt, die Sache für unglaublich halten oder sich allzu sehr darüber wundern. War es doch schon längst vorausgesagt.

Mögen aber die Menschen noch so sehr das eigene Zeugnis Jesu verachten, unterdrücken können sie es ebensowenig wie seinen Namen. Denn ein anderer ist da, der nach seinem Tode sein Zeugnis fortsetzen wird. Das ist eben jener
26 Paraklet, jener Helfer, den Jesus den Seinigen bereits verheißen hat (14, 16). Dessen Aufgabe wird es also nicht nur sein, den Aposteln zur Seite zu stehen, sondern auch vor der Welt für den geschmähten und gehaßten Christus Zeugnis abzulegen. Natürlich tut er das, da er nicht als leiblicher Mensch kommt wie Jesus, sondern als Geist, auch nicht durch eigene Predigt oder direkt gewirkte Wunder wie die Apostel, sondern in geistiger und indirekter Weise, indem er die Predigt der Apostel belebt und ihnen Wunderkräfte verleiht, vor denen die, die Jesus verworfen haben, verstummen müssen. Weil es sich diesmal gerade um diese Aufgabe des Heiligen Geistes handelt, für Jesus zu zeugen, deshalb sagt auch Jesus hier ausdrücklich: „Ich werde ihn vom Vater her senden." Als „Geist der Wahrheit" ist er auch wie kein anderer zu diesem Zeugnis befähigt, ebenso aber auch, weil er „vom Vater ausgeht". Hier entsteht nun die Frage, was diese letzteren Worte direkt besagen wollen. Weitaus die meisten katholischen Ausleger erblicken darin eine direkte Aussage über den ewigen Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Vater (vgl. zum Ganzen die Erklärung zu 14, 17 S. 342). Auch das Konzil von Konstantinopel (381) beruft sich auf diese Stelle zum Beweise der Gottheit des Heiligen Geistes. Und man weist darauf hin, daß ja die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes schon erwähnt sei mit dem ersten Satz: „den ich vom Vater her senden werde". Also könne mit der zweiten Bemerkung, „der vom Vater ausgeht", nicht ebenfalls die zeitliche Sendung gemeint sein, da dies eine höchst überflüssige, durchaus nichts Neues sagende Wiederholung wäre. Wohl aber werde die Charakteristik des Heiligen Geistes als „Geist der Wahrheit", der also wie kein anderer zu diesem wichtigen Zeugnisamte befähigt ist, in starker Weise bekräftigt durch den Hinweis, daß er im Vater selbst seinen ewigen Ursprung

hat. Allein man kann dem erstens entgegenhalten, daß solche Ausdrücke wie „vom Vater her kommen", da wo Jesus sie von sich gebraucht, stets sein zeitliches Kommen in die Welt bezeichnen, und zweitens, daß Christus überhaupt Aufschlüsse über innertrinitarische Vorgänge nur indirekt zu geben pflegt, wenn er von den Beziehungen der allerheiligsten Personen zum Heilswerk spricht. Also wird er auch hier zunächst die zeitliche Aussendung des Heiligen Geistes in die Welt im Auge haben. Und das „vom Vater her" wird nicht den ewigen Ursprung des Heiligen Geistes angeben, sondern sozusagen den Ort, von dem her der Heilige Geist seinen Gang in die Welt antritt. Das entspricht auch mehr der griechischen Präposition pará = von der Seite jemandes her, nicht ek = aus etwas heraus. Eine überflüssige Wiederholung ist aber in der so aufgefaßten Bemerkung durchaus nicht enthalten. Denn wenn Jesus, obwohl er schon gesagt hat, daß er den Geist der Wahrheit „vom Vater her" senden wolle, diesen Ausgangspunkt noch einmal besonders betont, weist er aufs nachdrücklichste zum dritten Male auf die absolute Glaubwürdigkeit dieses Zeugen hin.

Indirekt ist allerdings mit diesen Worten auch der innertrinitarische Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater ausgesprochen. Denn wenn es heißt, der Heilige Geist gehe vom Vater aus in die Welt, so kann das in diesem örtlichen und zeitlichen Sinne nur eine bildliche Redeweise sein. Denn eine göttliche Person kann nicht wie eine geschöpfliche zu einem bestimmten Zeitpunkt von den andern weg sich anderswohin begeben. Die dem Heiligen Geist zugeschriebene Gnadenwirkung ist als rein göttliche Tätigkeit eine allen drei Personen gemeinsame, da sie ja alle drei nur die eine göttliche Natur besitzen, mit der sie nach außen hin wirken können. Wenn eine solche Wirkung einer der drei allerheiligsten Personen insbesondere zugeschrieben wird, so geschieht das wegen der besonderen trinitarischen Beziehung dieser Person zu den anderen. Nun aber gibt es nur *eine* innertrinitarische Beziehung einer göttlichen Person zu den anderen. Das ist die des innergöttlichen Ursprungsverhältnisses der göttlichen Personen. Wenn also zur Charakterisierung der Außenwirkung des Heiligen Geistes bildlich gesagt wird, er gehe vom Vater aus in die Welt, so hat dieser Ausdruck nur Sinn und Berechtigung, insofern der Heilige Geist innerhalb der allerheiligsten Dreieinigkeit als Person vom Vater ausgeht, wie auch aus den Worten Jesu „Ich sende ihn vom Vater her" unmittelbar hervorgeht, daß der Heilige Geist ebenso vom Sohne ausgeht wie vom Vater (das filioque der römisch-katholischen Kirche im Gegensatz zu dem *per filium* der griechisch-russischen Kirche). Weil nämlich der Heilige Geist infolge seines Ausgangs aus dem Vater und dem Sohne die innere Vollendung der allerheiligsten Dreieinigkeit darstellt, deshalb wird ihm auch mit jenen geheimnisvollen Worten die Vollendung des Gnadenwirkens Gottes zugeschrieben, dessen Ziel ja darin besteht, das durch die Gnade verklärte Geschöpf in die Gemeinschaft der allerheiligsten Dreieinigkeit hinaufzuheben.

Der Heilige Geist wird aber nicht der einzige Zeuge Jesu sein. Schon aus der Natur seiner Bezeugung als Geist ergibt sich, daß er in menschlichen
27 Zeugen und durch dieselben wirkt (vgl. oben). Diese menschlichen Zeugen sind eben sie, die Jünger Jesu, die durch ihren seit Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu bestehenden Umgang mit ihm dazu befähigt sind. Ist diese ihre Aufgabe nach all dem, was Jesus soeben über den Haß der Welt auseinandergesetzt hat, auch schwer und gefahrvoll, so muß es ihnen doch von vornherein Mut machen, daß ein so machtvoller Zeuge in ihnen und mit ihnen zusammenwirkt.

## *III. TEIL DER ABSCHIEDSREDE. Kap. 16 Vers 1—33.*

(1) „Ich habe deshalb mit euch über diese Dinge geredet, damit ihr nicht im Glauben irre werdet. (2) Sie werden euch aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen. Ja, es kommt eine Stunde, wo jeder, der euch tötet, Gott damit eine besondere Verehrung zu erweisen glaubt. (3) Und solches werden sie tun, weil sie weder den Vater noch mich erkannt haben. (4) Aber ich habe von diesen Dingen zu euch geredet, damit ihr, wenn die Zeit dafür gekommen ist, euch daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe.

Ich habe euch das nicht gleich im Anfang gesagt, weil ich bei euch war. (5) Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: ‚Wo gehst du hin?' (6) Sondern, weil ich solches zu euch gesagt habe, hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt. (7) Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, daß ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Helfer nicht zu euch kommen. Wenn ich aber gegangen bin, werde ich ihn zu euch senden. (8) Und sobald der gekommen ist, wird er der Welt überzeugenden Vorhalt machen über Sünde und über Gerechtigkeit und über Gericht. (9) Über Sünde, weil sie nicht an mich glauben. (10) Über Gerechtigkeit, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht. (11) Über Gericht, weil der Herrscher dieser Welt gerichtet ist.

(12) Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. (13) Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, dann wird er euer Führer sein im ganzen Bereiche der Wahrheit. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört, und das Zukünftige wird er euch kundtun. (14) Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch kundtun wird. (15) Alles, was der Vater hat, gehört auch mir. Deshalb habe ich gesagt: ‚Er nimmt von dem Meinigen und wird es euch kundtun.'

(16) Noch eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr. Und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich wiedersehen." (17) Da sprachen einige seiner Jünger untereinander: „Was soll das heißen, was er da zu uns sagt: Eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr; und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet

mich wiedersehen? Und: Ich gehe zum Vater?“ (18) Sie sagten also: „Was er nur damit meint, mit diesem Ausdruck: ‚eine kleine Weile‘? Wir verstehen nicht, von was er redet.“ (19) Jesus merkte, daß sie ihn gerne gefragt hätten, und sagte zu ihnen: „Darüber disputiert ihr miteinander, daß ich gesagt habe: Noch eine kleine Weile, und ihr werdet mich nicht mehr sehen; und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich wiedersehen? (20) Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen. Ihr werdet traurig sein, aber eure Trauer wird zur Freude werden. (21) Wenn eine Frau Mutter werden soll, ist sie traurig, weil ihre Stunde gekommen ist. Wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Bedrängnis vor lauter Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt geboren ist. (22) So seid auch ihr jetzt traurig. Aber ich werde euch wiedersehen. Da wird euer Herz sich freuen. Und eure Freude nimmt euch niemand mehr weg. (23) Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen. Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Alles, um was ihr den Vater bittet, wird er euch in meinem Namen geben. (24) Bis jetzt habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten. Bittet, so werdet ihr empfangen, damit eure Freude vollkommen sei.

(25) Ich habe in bildlicher Rede über diese Dinge zu euch gesprochen. Es kommt eine Stunde, wo ich nicht mehr in bildlicher Rede zu euch sprechen, sondern klar und deutlich euch vom Vater künden werde. (26) An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen beten. Und ich sage nicht zu euch, daß ich den Vater für euch bitten werde. (27) Denn der Vater selbst hat euch lieb, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin. (28) Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater.“

(29) Da sagten seine Jünger: „Siehe, jetzt redest du klar und deutlich und trägst keine bildliche Rede vor. (30) Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß einer dich frage. Deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.“ (31) Jesus antwortete ihnen: „Jetzt glaubt ihr also. (32) Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist schon da, wo ihr euch zerstreuen werdet, ein jeder in sein Eigentum, und mich allein lasset. Doch bin ich nicht allein, weil der Vater mit mir ist.

(33) Dieses habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habet. In der Welt habt ihr Bedrängnis. Aber habt Mut! Ich habe die Welt besiegt.“

Jesus hatte von dem Haß der Welt gesprochen, der seine Jünger treffen werde, und im Anschluß daran von dem Zeugnis des Heiligen Geistes. Auf
1 beides geht er noch einmal genauer ein, hauptsächlich auf das letztere. Seine Absicht, warum er überhaupt von jenem Haß gesprochen hat, war, damit sie nicht „Anstoß nehmen“, wie es wörtlich heißt, d. h. damit sie nicht im Glauben irre werden, wenn sie dieses Toben des Hasses gegen „den Namen Jesu“

wahrnehmen. Denn tatsächlich pflegt sich auch vielen Gläubigen in solchen Zeiten, wo alles gegen Christus verbündet zu sein scheint, der Zweifel aufzudrängen, wer denn recht habe in diesem Kampfe, die ganze große Masse der Gegner oder sie, die wenigen Getreuen. Darum macht Jesus die Seinigen von vornherein auf die Einzelheiten aufmerksam, in denen sich dieser Haß äußern wird. Man sieht auch daraus wieder, daß er vom Haß des jüdischen Volkes spricht. Natürlich wird das, was er hierüber sagt, entsprechend seinen übrigen Weissagungen über diesen Gegenstand, in anderer Form sich stets wieder im Haß der späteren Welt gegen Christus und die Seinigen erfüllen.

2 Daß man sie aus der Synagogen- und Volksgemeinschaft ausschließen werde (siehe darüber zu 9, 22 S. 258), das war nach dem, was die Jünger bisher schon sicherlich in Erfahrung gebracht haben (vgl. 9, 22; 12, 42; 7, 13; 9, 34), nicht allzu schwer vorauszusehen. Aber der Haß wird noch viel weiter gehen. Man wird manche von ihnen, z. B. den Stephanus (Apg. 7, 58 ff.), den heiligen Jakobus, den Bruder des Evangelisten (Apg. 12, 2), und noch viele andere töten. Vgl. den Vorwurf des heiligen Justin (Dialog. 95): „Ihr verflucht die, die an ihn glauben, und tötet sie, sooft ihr die Macht dazu habt." Und jeder, der das tut, wird überzeugt sein, Gott damit eine ganz besondere Verehrung zu erweisen. Das entsprechende griechische Wort heißt „Gottesdienst", und das dazu gesetzte Verbum heißt „darbringen", nämlich ein Opfer darbringen. Also die Tötung eines Jüngers Jesu wird ihnen der Darbringung eines besonders wohlgefälligen Opfers gleich wert erscheinen. Das hat ja später der heilige Paulus von sich selbst bekannt: „Ich habe es für meine Pflicht gehalten, den Namen Jesu von Nazareth als erklärter Feind zu bekämpfen" (Apg. 26, 9). Wenn man die schauerlichen Strafverordnungen gegen falsche Propheten und gegen Götzendiener in den Büchern des Moses liest und das Lob, das gelegentlich für deren schonungslose Ausrottung gespendet wurde (Deut. 13, 7 ff.; 17, 7; 18, 20; Ex. 32, 29), dann kann man sich eine Vorstellung machen von dem Fanatismus der Juden, die in den Christen noch schlimmere Leute als gewöhnliche Götzendiener erblickten. Man kann sich an dieser Stelle auch seine Gedanken machen über die Religionskämpfe und die Inquisition späterer Zeiten. Es war gewiß eine Verirrung, an der beide christliche Konfessionen in gleicher Weise gelitten haben, den Unglauben oder Irrglauben mit Waffengewalt bekämpfen zu wollen. Allerdings darf man, um auch jene Zeiten zu verstehen und gerecht zu beurteilen, das eine nicht aus dem Auge verlieren, daß damals bei der innigen Verbindung von Staat und Kirche die gegen die Religion gerichteten Umsturzversuche zugleich, teils ohne, teils mit ausgesprochener Absicht, auch solche gegen die weltanschaulichen Grundlagen der damaligen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung gewesen sind. Das machte es Menschen, die in jener Zeit lebten und dachten, recht schwer, jeweils die Grenzen herauszufinden zwischen dem Naturrechte des Individuums auf freie Betätigung seiner persönlichen religiösen Überzeugung und den Staatsnotwendigkeiten. Denn auch moderne

Staaten sind keineswegs gewillt, die weltanschaulichen Grundlagen ihrer Verfassung und Gesellschaftsordnung offen bekämpfen zu lassen. Freilich durfte die Kirche bzw. deren Organe ihre Hand nicht reichen zur Gewaltanwendung gegen Ketzer, eingedenk der Versicherung des Herrn: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und seiner ausdrücklichen Ablehnung jedes Versuchs der gewaltsamen Verteidigung (vgl. Matth. 26, 52; Joh. 18, 36). Denn es ist nicht nur unstatthaft, den Glauben mit physischer Gewalt einem Ungläubigen aufzwingen zu wollen, sondern auch, die bereits Gläubigen durch Aufbietung solcher Gewalt gegen die Ungläubigen vor deren Verlockungen zu schützen. Das wäre erst dann angebracht, wenn die Feinde des Glaubens selbst mit physischer Gewaltanwendung vorgingen, und diese also abgewehrt werden müßte. Denn in einem solchen Falle besitzt jedes Volk das Recht, nicht nur sein Land und seine politische Freiheit, sondern auch seine Glaubensfreiheit nötigenfalls mit dem Schwerte zu verteidigen. Aber auch das wäre wiederum Sache des betreffenden Volkes, nicht der Kirche. Denn ihr als der geistigen Hüterin der Religion stehen nur geistige Waffen zu, die Waffen der Wahrheit, und vor allem die der Liebe und des guten Beispiels. Vertauscht doch auch der Mensch im Handumdrehen, wenn er mit anderen Waffen als jenen für Gottes Sache kämpft, diese mit seiner eigenen und zieht sie damit auf den Kampfplatz menschlicher Leidenschaften herab. Das gilt schon dann, wenn der Prediger sich in unnötigen Schimpfereien ergeht.

3 Nochmals weist Jesus auf die Ursache dieses Hasses hin, ihre, allerdings unentschuldbare, Unkenntnis des Vaters und seiner selbst. Es wird also sicher und bald zu diesen Verfolgungen kommen. Aber die Jünger werden nun dadurch in ihrem Glauben nicht mehr erschüttert werden können, nachdem sie alles vorauswissen und namentlich den Grund der Verfolgungen so klar erkannt haben. Besonders das letztere ist sehr wichtig. Denn die Verfolger des Christentums geben den eigentlichen Grund ihres Hasses ja niemals an, sondern wissen denselben durch allerhand scheinbare ethische Motive zu bemänteln, so daß selbst die Gläubigen dadurch stutzig und zu der Frage versucht werden könnten, ob die Feinde Christi nicht am Ende da und dort recht haben. Des-
4 halb also hat Jesus jetzt in dieser Abschiedsstunde von diesen unerfreulichen Dingen gesprochen, damit sie zur rechten Zeit sich daran erinnern, daß er selber es ihnen gesagt hat. Wenn also für ihn selber nichts Überraschendes und Unvorhergesehenes darin liegt, dann kann das auch für sie nicht mehr der Fall sein. Auffallend ist nun der weitere Satz, er habe ihnen das nicht gleich im Anfang gesagt, weil er da noch bei ihnen gewesen sei, also gegebenenfalls sie habe selber beschützen können. Manche Erklärer schließen aus dieser bestimmten Äußerung Jesu, der vierte Evangelist wolle hier wie auch sonst gelegentlich die anderen Evangelisten berichtigen bzw. einem Mißverstehen derselben vorbeugen, da diese schon früher Jesus solche Voraussagungen haben machen lassen. Nun ist es ja als sicher anzunehmen, daß die diesbezüglichen Voraussagungen in der Aussendungsrede bei Matthäus (10, 17 ff.) damals

noch nicht in dieser Ausführlichkeit von Jesus ausgesprochen, sondern erst von Matthäus des Zusammenhanges wegen in die Rede eingefügt worden sind. Denn bei jener ersten kurzen Missionstätigkeit hatten die Apostel solche Anfeindungen noch nicht zu befürchten. Aber nach dem Zeugnis aller Synoptiker hat Jesus auch früher schon wiederholt auf die späteren Verfolgungen der Seinigen hingewiesen. Am ausführlichsten in der großen Prophezeiung vom Untergang Jerusalems und vom Weltgericht (vgl. Matth. 24, 9ff.; Mark. 13, 9ff.; Luk. 21, 12ff.), in gelegentlichen Bemerkungen aber auch noch früher (vgl. Matth. 5, 10ff.; Luk. 6, 22ff.; 12, 4ff.). Weil jedoch jene früheren Äußerungen nur sehr allgemeiner Art waren, während die genaueren Voraussagungen nach Markus und Lukas erst zu Beginn der Karwoche, also vor wenigen Tagen gegeben worden sind, so ließe sich die Behauptung Jesu, er habe ihnen diese Dinge nicht gleich im Anfang gesagt, in etwa mit dem Hinweis auf diese Tatsache erklären. Allein nach dem ganzen Zusammenhang muß Jesus ihnen jetzt eben etwas ganz Neues gesagt haben, was sie mit solchem Schrecken und solcher Traurigkeit erfüllt. Das hat er auch in der Tat. Sieht man sich die früheren Vorhersagungen genauer an, so bemerkt man an ihnen ein Doppeltes: Erstens lassen sie es im Unklaren, wer eigentlich die Verfolger sein werden. Zwar konnten die Gläubigen manche Arten der geschilderten Verfolgungen nur von Juden zu erleiden haben (vgl. Mark. 13, 9: „Ihr werdet in den Synagogen gegeißelt werden"). Aber im übrigen war mehr die Rede von Verfolgungen durch die Heiden oder auch durch eigene Familienangehörige. Zweitens mußten gerade die genaueren, im Anschluß an die Schilderung vom Jüngsten Gericht bzw. vom Untergang Jerusalems gegebenen Voraussagungen den Eindruck erwecken, als handle es sich um erst in späterer Zeit zu ertragende Leiden. Jetzt aber hat Jesus ganz unverhohlen vom Hasse des jüdischen Volkes gesprochen und den Jüngern angekündigt, daß dieselben Menschen, die ihn verfolgt haben, alsbald nach seinem Weggang ihre gegen den Meister gehegte Wut auch an dessen Schülern austoben werden. Das war für die Apostel allerdings etwas sehr Neues, das er ihnen weder am Anfang noch zu Beginn der Karwoche so klar und deutlich gesagt hatte
5 wie jetzt. Jetzt aber muß er das tun, weil er zu dem geht, der ihn gesandt hat.

Diese letztere Bemerkung von Vers 5a dient zugleich als Überleitung zu dem neuen Gedanken von Vers 5b: „Und keiner von euch fragt mich: Wo gehst du hin?" Sie haben ihn freilich so gefragt (14, 5); aber als sie noch nicht wußten, wohin er gehen wolle. Jetzt, nachdem ihnen endlich klar geworden ist, daß er in die Herrlichkeit seines Vaters zurückkehren will, fragt keiner mehr, was das bedeute, was es besonders für ihn selber bedeute (vgl.
6 14, 28); sondern sie geben sich ganz der Traurigkeit hin, die die Ankündigung seines Weggangs und des ihnen danach bevorstehenden eigenen Schicksals in ihren Herzen hervorgerufen hat. Deshalb erklärt ihnen Jesus mit starker
7 Bekräftigung: „Ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, daß ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, wird der Helfer nicht zu euch kommen."

Die Aufgabe des Heiligen Geistes besteht ja gerade darin, daß er das Lebenswerk Jesu vollenden soll. Diese Aufgabe kann er nicht erfüllen, solange Jesus selber noch da ist. Sobald aber Jesus gegangen ist, wird er selber diesen Heiligen Geist zu seinen Jüngern senden. Denn begreiflicherweise liegt ihm am allermeisten die Vollendung seines eigenen Werkes am Herzen. Der Heilige Geist aber wird mit der Erfüllung seiner Aufgabe nicht zögern. Sobald er gekommen ist, wird er sie in Angriff nehmen.

8 Wie der Heilige Geist diese Aufgabe erfüllt, das hat der vierte Evangelist in wenige Sätze derart zusammengedrängt, daß die Klage des berühmten Exegeten Maldonat wirklich berechtigt ist, es gäbe kaum eine andere Stelle bei irgend einem Evangelisten, die ebenso an sich schon schwierig und verwickelt und überdies durch die nach allen Richtungen auseinandergehenden Erklärungen der Exegeten noch verwirrter geworden sei. Man wird bei dem Versuch, die Stelle zu deuten, am besten tun, sich einerseits genau an den Sinn der griechischen Worte zu halten und andrerseits entsprechende Äußerungen Jesu oder des Neuen Testamentes zum Vergleich heranzuziehen. Das griechische Verbum in Vers 8, das im klassischen Griechisch eine Reihe von nicht ganz leicht auf *eine* Grundformel zu bringenden Bedeutungen aufweist, heißt in der Sprache des Neuen Testamentes: „einem etwas Sündhaftes vorhalten in der Absicht, ihn zur Umkehr zu veranlassen". Diese Bedeutung hat es auch hier. Zwar ist „Gerechtigkeit" und „Gericht" nichts Sündhaftes. Aber wenn ich einem die Gerechtigkeit eines anderen vorhalte, so tue ich das eben, um ihn an seine eigene Ungerechtigkeit zu erinnern. Ähnlich mit Gericht. Indes liegt in dem griechischen Verbum noch mehr als der bloße Begriff „vorhalten". Denn ich kann einem ja auch etwas vorhalten, was er gar nicht getan hat oder wofür ich wenigstens keine Beweise habe. Gerade das aber ist mit dem griechischen Verbum sehr scharf gesagt: „Ich habe Beweise und lege sie auch dar." Allerdings ist mit der vielgebrauchten Übersetzung „überführen" auch wieder zu viel gesagt. Denn es kann der Fall sein, daß *ich* zwar überzeugende Beweise für meine Vorwürfe habe, aber der andere ist nicht gewillt, sich auch überzeugen und demgemäß überführen zu lassen. Mehr als das erstere will das griechische Verbum nicht ausdrücken. Man kann also seinen Sinn wiedergeben durch die im Text gewählte Übersetzung: „überzeugenden Vorhalt machen".

Über drei Dinge wird also der Heilige Geist der Welt, d. h. auch hier in erster Linie zwar den ungläubigen Juden, jedoch weiterhin auch der ganzen von Gott abgewandten Menschheit, einen überzeugenden Nachweis liefern: über Sünde, über Gerechtigkeit und über Gericht. Das sind ja tatsächlich die drei Kernpunkte, auf die es im Kampf um die Religion hauptsächlich ankommt. Die Welt will nicht zugeben, daß es überhaupt Sünde gibt. Ja, Schwachheiten, Irrungen in dem an sich berechtigten Streben jedes einzelnen Menschen, sich auszuleben. Auch Verstöße gegen die Gesellschaftsordnung und gegen die Gesetze des Staates. Aber keinesfalls Sünde im metaphysischen

oder theologischen Sinne, Beleidigungen eines über der Gesellschaft und dem Staate stehenden allheiligen Gottes. Ebensowenig gibt die Welt zu, daß es eine Gerechtigkeit im metaphysischen Sinne gibt, d. h. ein nicht von den Menschen selber aufgestelltes oder wenigstens von ihnen abhängiges, sondern über ihnen stehendes ewiges Sittengesetz, das als Norm zu gelten hat für das Tun jedes einzelnen sowohl als auch der Gesellschaft als Ganzes. Dementsprechend leugnet die Welt auch das Vorhandensein oder überhaupt die Möglichkeit eines dem überirdischen Sittengesetz entsprechenden Lebens. Nach Heiligkeit zu streben ist ein leerer Wahn, ist gegen die Natur und darum schädlich. Natürlich kann die Welt unter solchen Voraussetzungen auch nicht anerkennen, daß es einmal ein Gericht geben wird, in welchem das ewige Schicksal des Menschen entschieden wird, je nachdem er ein sündiges oder gerechtes Leben geführt hat. Der Heilige Geist also wird der Welt den Nachweis liefern nicht nur darüber, daß es diese drei von ihr geleugneten Dinge tatsächlich gibt, sondern auch darüber, wo sie jeweils zu finden sind. Natürlich wird er diesen Nachweis liefern in der schon besprochenen Art. Also hauptsächlich durch sein Wirken in und mit den Aposteln und deren Nachfolgern. Auch durch sein Wirken in der Kirche, die trotz aller Anfeindungen vonseiten der Welt und trotz aller Sünden ihrer eigenen Glieder nicht nur bestehen bleibt als ständige Zeugin übernatürlicher Wahrheiten, sondern auch stets weithin sichtbare Früchte wirklicher Heiligkeit hervorbringt. Endlich wird der Heilige Geist auch in den Kindern der Welt selbst, soweit sie sich ihm nicht ganz verschließen, seine bezeugende und überzeugende Tätigkeit entfalten. Tatsächlich kommen auch zu allen Zeiten Bekehrungen vor, die deutlich genug die übernatürliche Einwirkung verraten. Denn das erste Ziel dieser „überzeugenden Vorhaltungen" ist ja die **Bekehrung** der Welt. Erst denen gegenüber, die sich freiwillig und verstockt diesen äußeren und inneren Nachweisen des Heiligen Geistes verschließen, erhält seine Tätigkeit den Charakter der Strafe. Denn auch dieser Sinn liegt im Begriffsinhalt des betreffenden griechischen Verbums.

Nun entsteht aber die Frage, wie die nächsten Sätze aufzufassen sind. Soll man das griechische **hóti**, wie viele es tun, mit „daß" übersetzen oder mit „weil"? Rein sprachlich ist beides gleich möglich. Im ersten Falle also würde
9 es heißen: „Über Sünde, daß sie nicht an mich glauben" usw. Die Daß-Sätze würden also lediglich angeben, worin die Sünde, die Gerechtigkeit, das Gericht bestehen, und man könnte dementsprechend übersetzen: „Über Sünde, die darin besteht, daß sie nicht an mich glauben" usw. Dagegen spricht aber schon, daß es nicht heißt: über **die** Sünde usw., sondern jedesmal ganz allgemein: über Sünde, über Gerechtigkeit, über Gericht. Der Unglaube gegen Christus ist ja nicht die einzige Sünde. Ebensowenig ist das am Kreuze vollzogene Gericht über den Fürsten dieser Welt (12, 31) das einzige von Gott vollzogene Gericht. Erst recht aber besteht weder die Gerechtigkeit Gottes noch die Christi darin, „daß er zum Vater geht. . . ." Daran **erkennt** man nur die Gerechtigkeit

beider. Man wird also das hóti mit „weil" übersetzen müssen: Der Heilige Geist wird der Welt Vorhalt machen und den überzeugenden Nachweis von Sünde, d. h. von dem tatsächlichen Vorhandensein der Sünde bei ihr erbringen, „weil sie nicht an mich glauben". Dieses „weil" ist hier nach einem im Neuen Testament nicht seltenen Gebrauch in etwas erweitertem Sinne zu nehmen = „mit Rücksicht oder mit Hinweis darauf, daß". Der Heilige Geist wird also die Welt auf ihren Unglauben gegenüber Christus hinweisen und ihr zunächst vorhalten und darlegen, daß dieser Unglaube eine Sünde war und ist. Das wird ihm besonders bei den Zeitgenossen Jesu nicht schwer fallen unter Hinweis auf die eben erst geschehene Tatsache der Auferstehung Christi. (Vgl. die entsprechende Beweisführung in den Predigten der Apostelgeschichte.) Aber auch in unseren Tagen spricht dieser Hinweis noch mächtig genug. Denn abgesehen davon, daß schon die Existenz der Kirche mit ihrer fortgesetzten Predigt über Christus, den Sohn Gottes, eine mächtige, die Gewissen aufrüttelnde Mahnung an die Welt bedeutet, ist zum mindesten das „Problem" Jesus von Nazareth ein derartiges, daß es für jeden denkenden Menschen doch eine schwere Schuld bedeutet, wenn er an diesem Problem acht- und interesselos vorübergeht. Den tiefsten Grund aber, weshalb die Welt von Christus nichts wissen will, hat dieser selbst wiederholt genannt, am deutlichsten 3, 19: „Die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihr Tun war schlecht." So offenbart sich in der einen Sünde des Unglaubens, wodurch die Weltmenschen ihren Erlöser zurückweisen, ihre ganze übrige mit der Erbsünde beginnende Sündhaftigkeit, von der also der Heilige Geist auf die besagte Weise einen Nachweis erbringt.

Ferner wird der Heilige Geist die Zeitgenossen Jesu, aber auch die ganze
10 Welt auf die weitere Tatsache hinweisen, „daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet", also auf die Tatsache der Verherrlichung Jesu. Absichtlich gebraucht Jesus die Wendung: „daß ihr mich nicht mehr sehet", um den Aposteln zu verstehen zu geben, wie sehr gerade das, was sie jetzt so traurig macht, dazu dienen wird, die ungläubige Welt zu beschämen. Denn aus dieser Tatsache geht klar hervor, daß es eine Gerechtigkeit gibt. Nicht nur, daß Gott gerecht ist, der Christus den ihm gebührenden Lohn zuteil werden läßt. Dieser Gedanke liegt hier mehr im Hintergrund. Sondern daß der von der Welt geschmähte und verfolgte Jesus tatsächlich gerecht, ja „der Gerechte" schlechthin gewesen ist. So wird Jesus ja auch später mit Vorliebe von den Aposteln genannt (vgl. Apg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Joh. 2, 1 29; 3, 7; 1 Petri 3, 18). Denn nur ein ganz Gerechter konnte „zum Vater gehen", um an dessen Herrlichkeit teilzunehmen. Darum führen die Apostel auch immer wieder aus dieser Tatsache, daß Gott den verherrlicht hat, den die Juden gekreuzigt haben, vor ihren Landsleuten den Beweis für seine Messianität und Gottheit (vgl. Apg. 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30 ff.; 10, 39 ff.). Und mit welchem Erfolg das geschah, zeigt ebenfalls die Apostelgeschichte. Wenn aber somit vor den Augen aller Welt dargelegt ist, daß Jesus „der

Gerechte" schlechthin ist, dann ergibt sich von selber auch, daß es nicht nur „eine Gerechtigkeit" gibt, die Gott von den Menschen verlangt, sondern auch, daß die eigener Gerechtigkeit ermangelnden Menschen nur bei Christus diese von ihnen geforderte Gerechtigkeit und damit das Heil finden können.

Endlich wird der Heilige Geist der Welt Vorhalt machen und überzeugend
11 darlegen, daß es ein Gericht gibt, „mit Hinweis darauf, daß der Herrscher dieser Welt bereits gerichtet ist". Es sieht ja wirklich so aus, als gebe es kein Gericht. Als lasse Gott, wenn überhaupt ein solcher existiert, die Dinge laufen nach blinden Naturgesetzen und nach der Willkür der Menschen. Ja als sei das Gute zum Untergang bestimmt und der Triumph jeweils in der Hand der rohen Gewalt. Und gerade das irdische Endschicksal Jesu schien dafür die deutlichste Bestätigung zu bieten. Denn als Jesus am Kreuz seinen Geist aufgab, da hatte doch das Böse und dessen Fürst, der Satan, vor den Augen aller Welt gesiegt. Aber das war eine arge Täuschung gewesen. In Wirklichkeit ist diesmal der Unterlegene „der Herrscher dieser Welt" selbst. Denn seine Allmacht über die Welt, die er ausübte durch die Allmacht des Todes, dem jeder, auch der Stärkste und Weiseste und Frömmste, unterliegen mußte, ist durch Jesu Tod und Auferstehung zerbrochen. Jesus ist der erste Mensch, über den der Tod keine Macht besaß. Zwar hat er freiwillig sein Leben hingegeben, aber nur, um es wieder an sich zu nehmen (10, 17). Und wie er aus eigener Kraft aus dem Grabe erstand, so wird seine Macht einmal alle Toten aus den Gräbern rufen (5, 28). Somit erweist sich sein Tod am Kreuze als ein Gericht über „den Herrscher dieser Welt" und damit als Anfang des Gerichtes über die Welt überhaupt (12, 31). Denn mag auch der Satan noch eine Zeit lang seine Gewalt ausüben an denen, die sich ihm freiwillig unterwerfen, und durch sie auch an den Gerechten: das Gericht, das am Kreuze begonnen hat und wodurch bereits die Allgewalt des Teufels gebrochen ist, wird sich fortsetzen in der Weltgeschichte, bis es am Jüngsten Tage seine Vollendung findet (5, 29).

Aber nicht nur durch seine Zeugentätigkeit gegenüber der Welt wird der Heilige Geist den Jüngern zur Seite stehen. Er wird auch ihnen persönlich
12 sehr vieles zu geben haben. „Noch vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen." Was das für Dinge sind, kann man sich einigermaßen selbst ausdenken, wenn man die späteren Predigten und Schriften der Apostel vergleicht mit ihren ungeschickten Fragen, die sie an den Meister zu stellen pflegten und mit ihrem von den Synoptikern bezeugten gänzlichen Unverständnis der von Jesus gegebenen Ankündigungen über sein Leiden und Sterben und seine Auferstehung. Dazu gehört also vor allem die volle Erkenntnis der ganzen Bedeutung von Jesu Person und Lebenswerk, der Sinn seines Todes als Erlösungswerk, das geistige Wesen seines Reiches und dementsprechend die Erkenntnis, daß der Alte Bund, in dem die Apostel, solange Jesus noch unter ihnen weilte, noch mit ihrem ganzen Denken befangen lebten, nur typische Bedeutung hatte und deshalb jetzt zu Ende ist. Ferner manche

Einzelheiten des praktischen Lebens der Kirche, die erst Sinn bekamen, wenn das Wesen der Kirche verstanden war, z. B. die einzelnen Sakramente, also zum Teil Dinge, die nur oder hauptsächlich nur durch die katholische Tradition
13 überliefert sind. „Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, dann wird er euer Führer sein im ganzen Bereiche der Wahrheit." Wiederum ist im Griechischen durch das maskuline Er, obwohl das gleich darauf folgende Subjekt „der Geist" Neutrum ist, klar die Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes ausgesprochen. Die meisten Handschriften haben: „Er wird euch in alle Wahrheit einführen." Doch ist wohl die prägnantere Lesart des Codex Sinaiticus und einiger anderen bedeutenden Handschriften vorzuziehen, nach der hier übersetzt ist: „Im ganzen Bereich der Wahrheit Führer sein" (wörtlich „in aller Wahrheit"). Natürlich handelt es sich nur um religiöse Wahrheiten, insofern diese für die Erreichung des Heiles von Wichtigkeit sind. Obwohl das „euch" sich zunächst auf die Apostel bezieht, sind darin ebenso wie an den anderen Stellen der Abschiedsrede alle Jünger Jesu, also alle treuen Gläubigen, mit eingeschlossen. Also jedem will der Heilige Geist Führer sein zu Gott. Das kann auch nur der Heilige Geist. Denn ein menschlicher Seelenführer vermag zwar die objektiven allgemeinen Wahrheiten seinem Anbefohlenen vor Augen zu stellen. Er kann ihn auch aufmerksam machen auf ein etwaiges offenkundiges Abweichen von diesen Wahrheiten. Ja wenn er die seltene Gabe der Einfühlung in fremde Seelen besitzt, wird er auch imstande sein, wenigstens bis zu einer gewissen Grenze in das verborgene Seeleninnere des anderen mit seinen Neigungen, Schwierigkeiten, Hemmungen, der Verflechtung der guten und bösen Triebe, einzudringen und ihm auch da noch vorsichtige Fingerzeige zu geben. Aber „nur der Geist des Menschen, der in ihm ist, weiß, was in ihm ist" (vgl. 1 Kor. 2, 11). Darum vermag auch nur der Heilige Geist, der den Geist des Menschen durchdringt, dessen eigentlicher Seelenführer zu sein. Freilich pflegt der Heilige Geist nicht auf außerordentliche Weise durch Visionen und auffällige innere Einsprechungen sich kundzutun. Sondern da er den natürlichen Geist des Menschen durchdringt, benützt er auch dessen natürliche Fähigkeiten und redet durch den am Glauben orientierten Verstand und das Gewissen eines jeden. Selbstverständlich ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der einzelne Mensch in einzelnen Fällen sich auch täuschen kann, indem er etwas, was er selbst sich ausgedacht hat, für eine Weisung seines vom Heiligen Geist geleiteten Verstandes oder Gewissens ansieht. Aber wer mit redlichem Willen und unter Gebet sich diesem Führer anvertraut, der kann das Endziel nicht verfehlen. Denn der Heilige Geist weiß auch Irrwege zum Ziele hin umzubiegen. Es kommt nur darauf an, daß der Mensch auch wirklich in seinem Inneren auf den Heiligen Geist hinhört (vgl. oben S. 345).

Erst recht ist diese Leitung des Heiligen Geistes „im ganzen Bereiche der Wahrheit" den Aposteln und ihren Nachfolgern zugesichert, bei Erfüllung ihrer wichtigen, ihnen selbst vom Heiland anvertrauten Berufsaufgabe, eben-

falls seine Zeugen zu sein (15, 27), also die Menschen die geoffenbarte Wahrheit zu lehren. Natürlich kann auch hier der einzelne unschuldbarer- oder schuldbarerweise irren. Aber die Verheißung Jesu wäre hinfällig, wenn auch die Gesamtheit sich irren könnte. Denn was hätte es für einen Sinn, zwar der Kirche den unfehlbaren Heiligen Geist als Wegweiser zu übergeben, es zugleich aber vom Vermögen oder Unvermögen der Menschen abhängen zu lassen, ob sie dessen Winke auch verstehen oder nicht? Mithin ergibt sich die Unfehlbarkeit der Kirche von selbst aus dieser Verheißung Jesu. Damit ist freilich keineswegs gesagt, daß jedes einzelne Kirchengesetz und jede einzelne kirchliche Entscheidung (z. B. Kongregationsentscheidung) unfehlbar und für alle Zeiten gültig sei. Denn ein Gesetz kann auf bestimmte Zeiten und Verhältnisse passen, auf andere nicht. Und nicht von jeder theologischen Einzelfrage hängt sofort der Bestand des Glaubens ab. Auch von der Entwickelung der religiösen Wahrheitserkenntnis gilt zudem, daß sie etappenweise vor sich geht, und daß man deshalb unter Umständen eine Zeit lang eine halbe Wahrheit für eine ganze halten kann. Dann ist es Aufgabe der Späteren, aus der noch mißverständlichen früheren Formulierung der Wahrheit den darin enthaltenen vollen Wahrheitskern herauszuschälen. Immerhin wird die Kirche, gestützt auf dieses Heilandswort, das Vertrauen haben können, daß ihre normale, gewöhnliche Tätigkeit als Hüterin des ihr anvertrauten Glaubensgutes sie nicht von der Wahrheit wegführt. Wenn aber die Verhältnisse es erfordern, daß zur sicheren Bewahrung dieses Gutes eine letzte Entscheidung gefällt werde (Definition eines Dogmas), dann kann sie sich auf Grund dieser Zusicherung Christi darauf verlassen, daß sie hierin tatsächlich unfehlbar ist.

Wenn schon der Name „Geist der Wahrheit" den Jüngern eine Bürgschaft dafür bietet, daß sie einen zuverlässigen Führer an ihm haben werden „im ganzen Bereiche der Wahrheit", so um so mehr das, was der Heiland über die Quelle sagt, woraus der Heilige Geist schöpfen wird: „Er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört." Er wird also nicht irgend eine ganz neue, unkontrollierbare, ja gar mit der Lehre Jesu in Widerspruch stehende Lehre verkünden. Sondern wie Jesus selber nur das den Seinigen gesagt hat, was er vom Vater gehört hat (vgl. 8, 26 40; 15, 15 u. a.), so wird auch der Heilige Geist nur reden, was auch er vom Vater — so ist an dieser Stelle als selbstverständlich zu ergänzen — hört. Und einen besonderen Beweis davon wird er den Jüngern geben, indem er auch Zukünftiges ihnen kundtun wird. Wie häufig gerade diese letztere Gabe in der Urkirche vorhanden gewesen ist, wodurch diese ebenso wie durch Wunderwerke ihren übernatürlichen Ursprung vor der noch ganz ungläubigen Welt dartun konnte, zeigen die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel (vgl. Apg. 11, 28; 21, 11; 27, 22; 1 Kor. 14, 24; Eph. 4, 11 u. a.). Christus spricht hier natürlich in bildlicher Weise über die Tätigkeit des Heiligen Geistes, wie es menschlicher Fassungskraft angepaßt ist. Aber aus dieser bildlichen Redeweise schimmert die Lehre über die allerheiligste Dreieinigkeit hervor. Denn der

Heilige Geist kann als göttliche Person und deshalb als Mitbesitzer der ganzen einigen göttlichen Natur nicht einzelne Unterweisungen vom Vater erhalten, da ihm ja dessen ganze göttliche Allwissenheit im selben Umfang zu eigen ist wie dem Vater selbst. Was er vom Vater empfangen kann, ist lediglich eben diese ganze göttliche Natur selbst. Somit ist durch die Bildrede „er hört vom Vater" sein Ausgang aus dem Vater bezeichnet.

Es ist also bestimmt keine fremde Lehre — so hat Jesus den Aposteln ver-
14 sichert —, die der Heilige Geist ihnen bringen wird. Ja noch mehr: „Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch kundtun." Er wird nichts anderes tun, als Jesu eigene Lehre fortsetzen und vollenden (vgl. 14, 26), indem er den Aposteln das volle Verständnis derselben und ihre ganze Tragweite eröffnet. Gerade dadurch aber „wird er mich verherrlichen", sagt Jesus, weil erst der Heilige Geist durch seine Tätigkeit die ganze Bedeutung Jesu und seines Lebenswerkes vor der ganzen Welt ins rechte Licht stellen wird (vgl. Vers 7). Wenn es den Jüngern etwas befremdlich klingt, daß Jesus soeben gesagt hat, der Heilige Geist werde von dem Seinigen nehmen, während er doch gerade vorhin versichert hat, er habe das, was er kundtut, vom Vater,
15 so fügt er erklärend hinzu: „Alles, was der Vater hat, gehört auch mir." Auch hier hüllt die bildliche Redeweise die trinitarische Lehre ein. Gott „hat" oder besitzt nicht verschiedene, voneinander sachlich unterschiedene Eigenschaften oder Fähigkeiten. Er besitzt nur seine eine göttliche Natur, die in ihrer unendlichen Fülle alle Vollkommenheiten enthält und mit ihnen identisch ist. Deshalb hat auch der Sohn mit dem Vater nur einen Besitz gemeinsam, der allerdings alles andere in sich schließt: die göttliche Natur. Und wenn der Heilige Geist diese Natur in gleicher Weise vom Sohne empfängt wie vom Vater, dann geht er also in gleicher Weise vom Vater und vom Sohne aus (qui a Patre filioque procedit).

Die Zeit drängt. Darum will Jesus den Jüngern, deren Herz trotz aller Verheißungen über den Heiligen Geist voll Trauer ist wegen des bevorstehenden
16 Abschiedes von ihrem Meister, noch ein letztes kurzes Trostwort geben: „Noch eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr. Und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich wiedersehen." Der von der Vulgata und mehreren Handschriften gebotene, hier sinnlose Zusatz: „weil ich zum Vater gehe", ist mit
17 den besten Handschriften wegzulassen. Aber dieses Wort bringt die Jünger ganz in Verwirrung, wie man aus ihren untereinander geführten Reden ersieht. Daß er wirklich nur noch „eine kleine Weile" bei ihnen sein werde, das ist ihnen nunmehr aus seinen Reden in den letzten Tagen und besonders an diesem Abend klar geworden. Hat er doch schon bei der Salbung in Bethanien, „sechs Tage vor dem Osterfest", von seinem Begräbnis gesprochen (12, 1 ff.). Nach Matth. (26, 1 2) hat er die Jünger am Dienstagabend darauf aufmerksam gemacht, daß er am Osterfest werde gekreuzigt werden. Nach dem, was er dem Petrus diesen Abend gesagt hatte (13, 38), mußte noch in dieser jetzigen Nacht sich irgend etwas Schreckliches ereignen. Also

nach all dem war es nicht mehr zu bezweifeln, daß die Zeit wirklich nur noch sehr kurz bemessen sein werde, in der sie ihren Meister noch bei sich haben würden. Aus dem aber, was Jesus soeben gesagt hatte, aus der Gegenüberstellung: „eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr" — „wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich wiedersehen", mußten sie schließen, daß die Zeit der Trennung bis zum Wiedersehen ebenso kurz bemessen sein werde. Nun hatte ja Jesus diesen Abend schon einmal von diesem Wiedersehen gesprochen (14, 18ff.). Aber das hatten die Jünger auf die Parusie bezogen, auf sein Erscheinen am Jüngsten Tage. Und Jesus hatte in seiner Antwort an Judas Thaddäus diese der Frage des Jüngers zu Grunde liegende falsche Voraussetzung nicht direkt berichtigt. Andrerseits mußten sie aus den Reden Jesu über das Jüngste Gericht (Matth. 24, 4ff.; Mark. 13, 5ff.; Luk. 21, 8ff.) entnehmen, daß bis dort noch eine geraume Zeit verstreichen und mancherlei Ereignisse dazwischenfallen würden. Wie konnte er also sagen:
18 „Und wieder eine kleine Weile"? Auch seine Erklärung: „Ich gehe zum Vater", die sie jetzt richtig verstanden als ein Eingehen in seine himmlische Herrlichkeit, vermehrte nur ihre Verwirrung. Denn wie verträgt sich damit die andere Behauptung: „Ich komme in kurzem wieder"? Ist also der Gang zum Vater noch kein endgültiges Eingehen in seine Herrlichkeit, sondern nur ein kurzer Besuch? Sie scheinen ordentlich ins Disputieren miteinander geraten zu sein über diese Fragen. Denn das liegt in dem griechischen Verbum, das eigentlich „suchen", „untersuchen", „nachgrübeln" heißt und durch das zugefügte „miteinander" eben die Bedeutung von „disputieren" hinzubekommt. Man sieht daraus, wie wenig die Jünger eigentlich immer noch von der Abschiedsrede des Herrn verstanden hatten. Das ist auch nicht zu verwundern. Fällt es doch auch nach der Erfüllung der darin gegebenen Verheißungen den Exegeten bei der schillernden und vieldeutigen prophetischen Sprache, in der sie gehalten sind, noch schwer genug, herauszufinden, was jeweils in erster Linie gemeint ist.

Trotz ihrer mannigfachen Zweifel wagt es aber keiner der Jünger mehr, als Sprecher der anderen Jesus direkt um Aufklärung zu bitten. Das mag wohl darin seinen Grund haben, daß Jesus den bisherigen Fragern doch jeweils in mehr oder minder tadelnder Weise geantwortet hatte. Jesus hatte wohl inzwischen ernsthafte Vorbereitungen zum endgültigen Aufbruch getroffen, so daß gerade dadurch den Aposteln Gelegenheit geboten war, die entstandene Pause mit ihrem gegenseitigen Hin- und Herreden auszufüllen. Sie tun das offenbar heimlich untereinander, damit der Meister sie nicht
19 hören solle. Vielleicht war er gerade auch gar nicht anwesend im Saal. Jesus aber erkannte doch in sich (vgl. 6, 61 im Gegensatz zu 4, 1), daß sie ihn gar zu gerne darüber befragt hätten. Deshalb verschiebt er den Aufbruch noch einmal, um ihnen noch eine weitere Erklärung zu geben. Freilich bleibt auch diese Erklärung in das jeder echten Prophezeiung eigene Dunkel gehüllt (vgl. Band XI 2, S. 66ff.). Denn jede Prophezeiung soll für die Hörer ein

Gegenstand des Glaubens sein und erst durch ihre Erfüllung klar werden. Zu-
20 nächst betont Jesus noch einmal ausdrücklich, daß die Jünger allerdings alsbald in großes Leid würden versetzt werden, während die Welt triumphiert. Das ist, nebenbei bemerkt, ein Vorgang, der sich schon oft wiederholt hat in der Geschichte der Kirche und sich noch manches Mal wiederholen wird, sooft Gott seine Kirche, sei es im äußeren, sei es im inneren Wachstum, einen bedeutenden Schritt weiterführen will. Und was sich in der Geschichte der Kirche vollzieht, das findet ebenso statt in der übernatürlichen Lebensentfaltung jedes einzelnen Gläubigen. Aber diese Trauer der Apostel wird alsbald in Freude
21 umschlagen. Es wird ihnen gehen wie einem Weibe, für das die Stunde ihres Naturberufes gekommen ist. Da läßt zuerst der alles übertönende Schmerz keine anderen Gedanken aufkommen. Aber mit einem Schlag ist aller Schmerz vergessen über der großen Freude, „daß ein Mensch zur Welt geboren ist". Ebenso plötzlich und völlig wird die Trauer der Apostel sich in Freude verwandeln an dem Tage, wo Jesus sie wiedersehen wird. „Ich werde euch wiedersehen", sagt Jesus statt des vorher immer gebrauchten „Ihr werdet mich wiedersehen". Denn dieses ihr Wiedersehen hängt ja von ihm ab. Es wird stattfinden an dem Tage, wo er sie wieder besucht. Was für ein Tag das ist, ergibt sich deutlich aus dem Zusammenhang. Es wird ein Tag sein kurz nach seinem Tode, von seinem Tode durch keinen wesentlich größeren Zeitraum getrennt, als der Todestag selbst von diesem jetzigen Abend (beide Male „noch eine kleine Weile"). Das kann nur der Tag der Auferstehung sein. Von seinem Osterbesuch bei den eingeschüchterten Aposteln redet also hier Jesus zunächst. Freilich erweitert sich dann schon in den darauffolgenden Sätzen dieser eine Tag zu der ganzen Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt, wo der Herr den Seinigen ja öfters in sichtbarer Gestalt erschienen ist, und überhaupt in die Zeit, wo er von jetzt an in unsichtbarer verklärter Weise ihnen nahe sein wird (vgl. 14, 18ff.), d. h. in die ganze Zwischenzeit bis zur Vollendung. Diese Mannigfaltigkeit des Sinnes entspricht ganz dem mystischen Halbdunkel dieser prophetischen Rede.

Über das zutreffende Bild von der gebärenden Frau lassen sich in der Betrachtung die verschiedensten Anwendungen machen. Jesus selbst hat es schon gewiß nicht nur wegen des plötzlichen Umschlags der Trauer in die Freude gewählt. „Daß ein Mensch zur Welt geboren worden ist." Tatsächlich ist ja durch Jesu Tod und Auferstehung auch ein ganz neuer Mensch geboren worden. Und was für ein herrlicher Mensch! „Der Erstgeborene der Totgewesenen" (Offb. 1, 5). „Der zweite Adam", der nicht wie der erste „aus Erde gebildet und irdisch, sondern himmlischen Ursprungs und himmlisch ist". Wurde doch „der erste Mensch, Adam, nur zu einem lebendigen Seelenwesen geschaffen", „der letzte Adam aber zu einem lebenschaffenden Geisteswesen" (1 Kor. 15, 45ff.). Und da er „der Erstgeborene der Totgewesenen" ist, und zwar „der Erstgeborene untere vielen Brüdern" (Röm. 8, 29), so sollen auch die, die ihm treu geblieben sind, nach der Auferstehung einmal „verwandelt" werden,

und dieser sterbliche Leib soll die Unsterblichkeit anziehen (vgl. 1 Kor. 15, 51 ff.). Der Unterschied allerdings besteht zwischen dem von Christus gebrauchten Bilde und der Wirklichkeit, daß nicht die Apostel die ihrer neuen Freude vorhergehenden Geburtswehen getragen haben, sondern Jesus selbst am Kreuze. Aber auch die Kirche muß stets je und dann von neuem solche Geburtswehen über sich ergehen lassen und ebenso der einzelne Gläubige. Ganz besonders die Todesstunde jedes Christen ist die für ihn bestimmte „Stunde", wo er neu geboren werden soll nach dem Bilde des „himmlischen Menschen" (vgl. 1 Kor. 15, 48). Darin also liegt die eigentliche Bedeutung des Leidens und Sterbens für den gläubigen Christen: sie sind die Geburtswehen der Herrlichkeit. Und wir sollten es auch viel mehr so auffassen. Es dürfte nicht wahr sein, was der russische Großfürst Alexander in seinen Erinnerungen geschrieben hat, die Christen hätten eine animalische Angst vor dem Sterben. Und die Prediger und Verfasser von Erbauungsbüchern sollten aufhören, einseitig und übertrieben die Schrecken des Todes auszumalen, als ob Gott der Herr es geradezu darauf ablege, an einem Menschen, der ihn im Leben trotz aller Schwächen und einzelnen Sünden gesucht hat, nun wenigstens in der Todesstunde noch etwas herauszufinden, auf Grund dessen er ihn auf ewig verdammen könnte.

22 Am Ostertage also wird Jesus die Seinigen wiedersehen und sie ihn. „Und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude nimmt euch niemand mehr weg." Diese Freude wird von jetzt an ihre Grundstimmung sein auch in den äußeren und inneren Drangsalen des Lebens. „Denn wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird. Darum sind wir auch nicht verzagt, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so empfängt doch unser innerer Mensch Tag für Tag neue Kraft" (2 Kor. 4, 14 16). Etwas auffallen könnte, was Jesus weiter sagt:

23 „Und an jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen." Man könnte zwar das griechische Verbum, wie manche es tun, auch übersetzen: „Ihr werdet mich um nichts mehr bitten." Denn tatsächlich kann es sowohl in der späteren griechischen Sprache, als auch im Neuen Testament beides heißen und wird auch vom heiligen Johannes in dem doppelten Sinne abwechselnd gebraucht. Aber da bisher die Apostel wiederholt solche Fragen an den Herrn gerichtet hatten und gerade ihr heimlicher Wunsch, ihn wiederum zu fragen, diesen zur Fortsetzung seiner Rede veranlaßt hatte, wird hier die Bedeutung „fragen" vorzuziehen sein. Außerdem stünde der Satz unter der Voraussetzung des andern Sinnes „bitten" in Widerspruch sowohl mit 14, 13 14, als auch mit dem Folgenden. Allerdings haben die Apostel auch an den auferstandenen Herrn wohl noch manche Frage gerichtet. Eine derselben ist ausdrücklich überliefert (Apg. 1, 6). Aber es wäre doch zu spitzfindig, sich an solchen Kleinigkeiten zu stoßen. Über die Dinge, worüber sie ihn an diesem Abend wiederholt gefragt haben, weil sie nichts davon begreifen konnten, werden sie nach seiner Auferstehung nichts mehr fragen. Das wird ihnen alles klar sein durch den Anblick seiner Herrlichkeit. Man darf die nun folgende Verheißung nicht

verbinden mit der vorhergehenden, etwa unter dem Gedanken, daß alles ernstliche Fragen ja auch ein Bitten um Belehrung sei und wir nur auf dem Wege des Gebetes bei Gott uns Antwort holen können auf unsere ungelösten Fragen (vgl. Jak. 1, 5). Sie ist vielmehr eine neue selbständige Trostverheißung bzw. die Wiederholung einer schon im Anfang der Abschiedsrede gegebenen Verheißung. Die besten griechischen Handschriften bieten nicht den Text der Vulgata und der anderen alten Übersetzungen: „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bittet, wird er euch geben", sondern: „Alles, um was ihr den Vater bittet, wird er euch in meinem Namen geben." Sie sollen nicht nur selber ihre Bitten im Namen Jesu an den Vater richten, wie ihnen Jesus vorher schon gesagt hatte, sondern auch der Vater wird die an ihn selber gerichteten Gebete erhören im Namen Jesu, d. h. im Hinblick auf Jesus und auf dessen Kreuzesverdienste. Das ist um so mehr ein Grund für sie, in Zukunft vertrauensvoll ihre Gebete im Namen Jesu zu verrichten.
24 Bisher haben sie das natürlich noch nicht getan, konnten es ja eigentlich auch noch gar nicht, solange Jesus sein Kreuzesopfer noch nicht dargebracht hatte. Jetzt aber sollen sie es mutig tun: „Bittet, so werdet ihr empfangen, damit eure Freude vollkommen sei." Eben jene Freude, die der Ostertag in ihr Herz pflanzen wird und die natürlich, wie alles in diesem Leben, des Wachstums fähig ist, bis sie im Himmel ihre letzte Vollkommenheit erreicht haben wird.

Mit Vers 24 ist die lange Abschiedsrede beendet. Mit wenigen Sätzen eilt der Heiland dem Schluß zu. Daraus ergibt sich auch, was Jesus mit
25 „diesen Dingen" in Vers 25 meint. Es ist die ganze Abschiedsrede. Denn alles in ihr, nicht nur die eigentlichen Gleichnisse, wie 15, 1 ff.; 16, 21 ist bildlich gesprochen, besonders auch, was er über das Kommen und Wirken des Heiligen Geistes, des Vaters (14, 23), sein eigenes Wiederkommen gesagt hat. Die Paroimía, die „bildliche Rede", ist nach der Erklärung der Alten und gemäß dem Ursprung des Wortes eine Rede, die „neben dem gewöhnlichen Weg" (par-oimos) hergeht, also wie der gelehrte Byzantiner Suidas (10. Jahrhundert) das Wort umschreibt, „eine versteckte Rede". Jesus mußte so zu seinen Jüngern reden, nicht aus demselben Grunde, aus dem er einst zu dem Volke in Galiläa in Gleichnissen gesprochen hatte (vgl. Matth. 13, 10 ff.), auch nicht deshalb, weil sie vorläufig noch zu wenig Verständnis besaßen, sondern weil diese gänzlich übersinnlichen Wahrheiten sich überhaupt nicht anders als in Gleichnissen ausdrücken lassen. Aber „es kommt eine Stunde, wo ich nicht mehr in bildlicher Rede zu euch sprechen, sondern klar und deutlich euch vom Vater künden werde". Man könnte das entsprechende griechische Wort auch übersetzen „unverhohlen", „geradeheraus". Was ist das für eine Stunde? Es läge sehr nahe, hier mit manchen Auslegern an die zweite Ankunft Christi am Weltende bzw. an die Zeit der himmlischen Vollendung zu denken. Denn „wir wissen, daß wir, wenn er sich offenbart, ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1 Joh. 3, 2). „Denn wir sehen jetzt durch einen Spiegel in ein Rätsel; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt

erkenne ich Stückwerk. Dann aber werde ich ganz erkennen, so wie ich auch ganz erkannt bin" (1 Kor. 13, 12). So gewiß aus den angeführten Stellen sich ergibt, daß diese neue Verheißung erst in der himmlischen Vollendung ihre ganze Erfüllung finden wird, so kann mit „der Stunde, die da kommen soll", doch nicht erst jene Zeit gemeint sein. Dem widerspricht Vers 26. Haben doch die Heiligen im Himmel überhaupt nichts mehr nötig, um das sie erst zu bitten brauchten. Man kann nicht dagegenhalten, daß sie für uns hienieden noch Fürbitte einlegen. Denn hier ist selbstverständlich, wie jedesmal, wenn Jesus vom Bitten in seinem Namen spricht, zunächst ein Bitten um die Befriedigung eigener Bedürfnisse gemeint. Die „kommende Stunde" kann vielmehr keine andere Zeit sein als die, die Jesus auch sonst stets im Auge hat, wenn er vom Gebet in seinem Namen spricht, also die ganze Zwischenzeit von seiner Verherrlichung angefangen bis zu unserer Vollendung.

26 Das ist also „jener Tag" von Vers 26. Man könnte ja versucht sein, „jenen Tag" von Vers 26 gleichzusetzen mit „jenem Tag" von Vers 23, nämlich dem Ostertag. Aber abgesehen davon, daß schon in den dort folgenden Sätzen „jener Tag" sich unter der Hand erweitert, wie ja überhaupt dieser prophetische Begriff sehr unbestimmt und dehnbar ist, verbietet schon der Zusammenhang eine direkte Gleichsetzung der beiden Zeitbestimmungen in Vers 26 und 23. Denn zwischendrin steht das noch unbestimmtere und allgemeinere „Es kommt eine Stunde". Dieser allgemeine feierliche Ausdruck weist aber doch auf eine andere und ferner liegende Zeit hin als jener deutlich bestimmte Ostertag. Es ist also die Zeit, für welche sowohl das Kommen und Wirken des Heiligen Geistes, als auch Jesu eigenes Kommen in Aussicht gestellt war (14, 16 ff. und 18 ff.).

In jener Zeit wird Jesus „klar und deutlich" oder „geradeheraus" den Seinigen „vom Vater Kunde geben". Nicht die Offenbarung neuer Glaubenslehren über den Vater ist gemeint, sondern das klare und deutliche innere Verständnis dessen, was Jesus ihnen in der Abschiedsrede in bildlicher Weise gesagt hatte über ihr neues, durch den Sohn Gottes ihnen zuteil gewordenes Kindesverhältnis zum Vater. Denn das war ja der wesentliche Inhalt der verschiedenen Bildreden an diesem Abend gewesen. Dieses auf Grund der Kreuzesverdienste Christi ihnen geschenkte übernatürliche Kindesverhältnis zum Vater, für das menschliche Worte überhaupt keinen entsprechenden Ausdruck bieten, wird ihnen durch die innere Erfahrung, die die geglaubte Wahrheit zur erlebten macht, zum vollen deutlichen Bewußtsein kommen. Man darf also den Ausdruck „ich werde euch künden" nicht, wie manche Exegeten es tun, von den mündlichen Belehrungen verstehen, die der Auferstandene seinen Jüngern noch 40 Tage zuteil werden ließ, „indem er mit ihnen über das Reich Gottes redete" (Apg. 1, 3). Denn bei diesen Erscheinungen hat Jesus, wie die verschiedenen evangelischen Berichte ersehen lassen, keineswegs in wesentlich anderer Weise gesprochen als während seines irdischen Lebens. Sondern es ist die innere bild- und wortlose Erleuchtung, die unmittelbare, auf kein ver-

mittelndes Wort mehr angewiesene Aussprache von Geist zu Geist. Mit Recht werfen deshalb mehrere alte Ausleger die Frage auf, ob hier auch von der erleuchtenden Tätigkeit des Heiligen Geistes die Rede sei, oder ob, wie Maldonat annimmt, diese letztere allein gemeint sei, da der verklärte Jesus überhaupt nur noch durch den Heiligen Geist spreche. Die Frage läßt sich nicht bestimmt beantworten und ist im Grunde auch überflüssig, da die Tätigkeit des Heiligen Geistes und die Tätigkeit des verklärten Christus ineinander ein- und übergreifen. Ist es doch schließlich nur ein und dieselbe Tätigkeit (vgl. oben S. 367).

„An jenem Tage", wo den Jüngern ihr neues, durch Christus ihnen erworbenes Kindesverhältnis zum Vater so bildlos klar geworden sein wird, werden sie auch „im Namen Jesu beten". Sie werden ganz selbstverständlich in diesem Namen beten, wenn sie sich zum Vater wenden, da sie ja nur auf Grund dieses Namens überhaupt Kinder des Vaters sind. Aber dann wird es auch nicht mehr notwendig sein, daß Jesus jeweils eigens als Vermittler
27 zwischen ihnen und dem Vater auftritt. Denn der Vater selbst hat sie dann lieb, so wie er seit Ewigkeit seinen eingeborenen Sohn liebgehabt hat. Und zwar gerade deshalb hat der Vater sie so lieb, weil sie den vom Vater innigst geliebten Sohn auch liebgehabt und an ihn geglaubt haben. Diese beiden deutschen Perfekta besitzen nicht den vollen Inhalt der griechischen Perfekta, als deren Übersetzung sie mangels einer besseren Form gegeben sind. Denn das deutsche Perfektum könnte die falsche Vermutung aufkommen lassen, als seien das Lieben und Glauben vergangene Handlungen und nicht mehr vorhanden. Das griechische Perfekt jedoch drückt den durch vergangene Handlungen erreichten festen und unerschütterlichen Zustand der Liebe und des Glaubens aus, in dem die Jünger nach Empfang des Heiligen Geistes sich befinden werden. Durch diesen Zustand des Glaubens und der Liebe gehören sie ganz zu Jesus, und damit sind sie ebenso wie er geliebte Kinder des Vaters, die der Vater ebenso gerne unmittelbar erhört wie seinen eingeborenen Sohn. Natürlich will Jesus damit nicht behaupten, daß er persönlich überhaupt nicht mehr als Fürsprecher für sie eintreten werde beim Vater. Dadurch würde er ja nicht nur dem widersprechen, was später sein Lieblingsjünger von ihm geschrieben hat (1 Joh. 2, 1), sondern auch seiner eigenen Aussage in der Abschiedsrede (14, 16). Immerfort wird er von sich aus für sie eintreten, besonders wenn menschliche Schwachheit sie verleitet hat, etwas zu tun, was Gotteskinder nicht tun sollten (1 Joh. 2, 1). Aber es wird nicht so sein, daß für jedes von ihnen an den Vater gerichtete Gebet seine Vermittlung notwendig wäre, wie wenn überhaupt gar keine unmittelbare übernatürliche Kindesbeziehung zwischen ihnen und dem Vater bestünde. Wenn man das überlegt und auf sich wirken läßt, was Jesus hier gesagt hat, dann wird man erst inne, was für eine Gnade es ist, ein Christ zu sein. Wie doch die Seele des Christen in eine ganz andere Welt, in Gottes Vaterhaus, hinaufgehoben ist! Wenn wir doch

nur nicht auch mit unserem geistigen Leben so schrecklich zäh an dieser Welt unseres Körpers festhafteten!

In einem letzten Satze zieht Jesus die ganze Summe seines Erdenlebens:
28 „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Nun verlasse ich die Welt wieder und gehe zum Vater." Weil er seit Ewigkeit bei Gott war und Gottes Herrlichkeit demgemäß auch das Ziel seines Erdenlebens ist, konnte dieses Erdenleben nur in einem kurzen und vorübergehenden Aufenthalt bestehen. In gewissem Sinne gilt dieses Wort Jesu auch von jedem Christen. Denn unsere Seele stammt auch von Gott. Sie wächst nicht aus dem Blute heraus. Sie ist nicht, so wie unser Leib aus der Vereinigung zweier Keimzellen von Vater und Mutter entstand, in ähnlicher Weise an uns weitergegeben worden. Sondern jedesmal, wenn im Schoße einer Mutter auf biologischem Wege ein neuer Menschenleib erzeugt wird, wird die dazu gehörende geistige Seele unmittelbar von Gott neu erschaffen. Das Naturziel aber dieses unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangenen Geistes ist Gott selbst. Darum kann auch sein Aufenthalt im Körper und in der Körperwelt nur ein kurzer und vorübergehender sein. Ja es ist wahr, was der heilige Petrus schreibt: „Wir sind Fremdlinge und Pilger" auf dieser Erde (vgl. 1 Petri 2, 11). Und gerade dieses Bewußtsein unterscheidet die christliche Lebensauffassung von der heidnischen. Zwar weiß auch der Heide, daß er einmal sterben muß. Aber darum hält er es für das schönste Ziel, am Ende seines Lebens mit dem alten Lynkeus im Faust sagen zu können:

„Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei wie es wolle,
Es war doch so schön." (Faust II. Teil, V. Akt.)

Des Christen Lebensziel aber ist es, am Ende seines Lebens mit Christus beten zu können: „Ich habe das Werk vollbracht, dessen Vollführung du mir aufgetragen hast. Jetzt also, Vater, schenke mir deine Herrlichkeit" (vgl. Joh. 17, 4 5).

Zwar hatte Jesus schon oft gesagt, daß er vom Vater ausgegangen sei. Ebenso hatte er diesen Abend immer wieder versichert, daß er jetzt zum Vater gehe. Aber so klar und deutlich hatte er diese beiden Wahrheiten noch nie in Verbindung gebracht wie soeben. Es ist ja oft der Fall, daß man eine Wahrheit, für sich allein betrachtet, einfach nicht recht einzusehen vermag. Erst wenn sie mit einer anderen ihr korrespondierenden zusammengehalten wird, werden beide plötzlich klar. So ging es auch den Jüngern. Und sie sind über diese
29 plötzliche Einsicht und Klarheit so erfreut, daß sie sich dahin äußern: „Jetzt redest du klar und deutlich und sprichst nicht in Bildern." Damit verraten sie freilich auch, daß sie doch noch nicht verstanden haben, was Jesus in Vers 25 sagen wollte. Aber das konnten sie ja auch noch nicht. Ganz besonderen Eindruck aber hat es auf sie gemacht, daß Jesus, ohne von ihnen gefragt zu sein,

gewußt hatte, was für Zweifel und Bedenken sie gehegt hatten. Deshalb ver-
30 sichern sie ihm ganz begeistert: „Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist." Gewiß könnte man sich darüber wundern, daß die Apostel, die doch schon oft Jesu übernatürliches Wissen beobachtet und zudem noch ganz andere Beweise seiner Gottheit erlebt hatten, jetzt auf diese verhältnismäßig unbedeutende Veranlassung hin so begeistert ihren Glauben aussprechen. Und für die Kritik ist es natürlich eine ausgemachte Sache, daß diese ganze Szene nichts anderes ist als eine Erfindung des Evangelisten, der seine eigenen Gedanken hier aussprechen will. Aber sowohl jene Verwunderung, als auch erst recht die daraus gezogene Schlußfolgerung beruhen auf einem großen Mangel psychologischen Verständnisses. Der Glaube ist eben kein Wissen, das man sich nur einmal gründlich angeeignet haben muß, um es dauernd zu besitzen. Sondern er ist etwas, das trotz seines wesentlichen Vorhandenseins in uns auf und ab geht wie Ebbe und Flut. Da genügt es aber oft, wenn gerade wieder ein Tiefstand vorhanden ist, daß irgend ein Ereignis eintritt, das entsprechend unserer augenblicklichen Seelenverfassung einen besonders großen Eindruck auf uns macht: und sofort hebt sich der ganze Spiegel wieder. So ging es den Aposteln, als Jesus ganz aus sich ihre bangen Zweifel durchschaute und nun dazu noch diese deutliche Erklärung abgab über das Woher und Wohin seiner
31 Person. Man darf deshalb auch die Antwort Jesu: „Jetzt glaubet ihr", nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als Frage auffassen, was also eine Zweifelsfrage wäre. Sie ist auch nicht ironisch gemeint. Denn sie glauben tatsächlich. Sondern es ist einfach die Anerkennung eines tatsächlichen Zustandes, der allerdings nicht lange anhalten wird. Jesus will sagen: „Ja, ja, jetzt glaubt ihr freilich. Aber es wird nicht lange gehen, da wird man von diesem eurem Glauben nichts mehr merken." Wir Menschen sind leider alle so. Und es liegt nicht nur an uns, sondern auch an der Natur des Glaubens und an der Unsichtbarkeit und Ungreifbarkeit der Glaubenswahrheiten, daß wir so sind: Wir können soeben noch auf irgend ein Ereignis hin, in dem wir den Finger Gottes deutlich zu sehen geglaubt haben, von freudiger Glaubensüberzeugung uns hochgehoben fühlen. Und ein paar Augenblicke später hat uns ein anderes Ereignis wieder in Nacht und Dunkel hinabgeworfen. So wird es auch an
32 jenem selben Tage noch den Aposteln gehen: „Siehe, es kommt eine Stunde, und sie ist schon da, wo ihr euch zerstreuen werdet, jeder in das Seine, und mich allein lasset." „Jeder in das Seine", d. h. natürlich hier nicht so viel als: „jeder nach Hause". Denn die Apostel blieben während der Leidenstage in Jerusalem, wo sie keine Häuser besaßen. Aber sie werden alle nicht nur ihn im Stiche lassen, sondern überhaupt auseinanderlaufen, wobei jeder, unbekümmert um den andern, nur darauf bedacht sein wird, für sich einen Schlupfwinkel zu finden. Nach Matthäus (26, 30 ff.) und Markus (14, 26 ff.) hat Jesus das den Jüngern auf dem Gang zum Ölberg vorausgesagt. Es folgt aber daraus weder, daß auch der Schluß der Abschiedsrede unterwegs gesprochen wurde (vgl. oben S. 352 ff.), noch daß Johannes diese erst später

gemachte Vorhersage hier vorausgenommen habe. Letzteres ist angesichts des inneren Zusammenhangs, in dem sie bei ihm steht, unmöglich. Das Umgekehrte wird vielmehr der Fall sein: Matthäus und Markus haben, wie sie die Vorhersage der Verleugnung des Petrus hier nachgeholt haben (vgl. Band XI 2, S. 119), so auch diese Worte Jesu an dieser Stelle untergebracht. Oder nicht weniger wahrscheinlich ist es, daß Jesus, der sich auch sonst nicht scheut, wichtige und den Jüngern unglaublich dünkende Aussagen zu wiederholen, ihnen auch ihre Flucht zweimal vorausgesagt hat.

„Ihr werdet mich allein lassen." „Doch", fügt Jesus sofort hinzu, „ich bin nicht allein, weil der Vater mit mir ist." Diese Worte darf jeder treue Jünger nach dem, was Jesus gerade vorhin über unser Kindesverhältnis zu seinem Vater gesagt hat (Vers 26 und 27), unmittelbar auch von sich gebrauchen. Wo du auch bist — und wenn deine Getreuesten dich im Stiche lassen oder von dir genommen sind, und wenn man dich in den Kerker wirft, und wenn das Schicksal dich in ein fernes Land verschlägt unter Menschen, deren Sprache du nicht verstehst, und wenn du dort einsam und unbeachtet in einem Kämmerlein oder im Winkel eines Spitals hilflos auf dem Krankenbette liegst: Du bist nicht allein; der Vater ist bei dir. So wie er auch bei Jesus am Kreuze war, selbst in dem Augenblick, als Jesus laut rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!"

33 „Dieses habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habet. In der Welt habt ihr Bedrängnis. Aber habt Mut! Ich habe die Welt besiegt!" Vergleiche dazu 2 Kor. 7, 4: „Ich habe Trost in Fülle und bin überreich an Freude bei aller meiner Trübsal" (auch 2 Kor. 1, 3–7 u. a.). „Habet Mut. Ich habe die Welt besiegt." Mit dem Satan, dem Herrscher der Welt, ist ja auch die Welt besiegt (vgl. 12, 31; 16, 11). Der schon geschlagene Feind ist leicht wiederum zu schlagen. Denn seine Hauptkraft hat er bereits verloren (vgl. 1 Joh. 4, 4; 5, 4). Mit diesen triumphierenden Worten schließt die Abschiedsrede, die so überreich ist an Gedanken, daß der Kommentar sie nur anzudeuten vermag. In der wortlosen Betrachtung aber erweitern sich diese Gedanken ins Unendliche und verwischen die Grenzen zwischen Himmel und Erde.

„So wollen denn auch wir ..., da wir uns von einer so dichten Wolke von Zeugen umgeben sehen, alles, was uns beschwert, und die uns fest umstrickende Sünde ablegen und mit Ausdauer in dem uns obliegenden Wettkampfe laufen, indem wir auf Jesus, den Begründer und Vollender des Glaubens, hinblicken, der an Stelle der vor ihm liegenden Freude den Kreuzestod erduldet und die Schmach für nichts geachtet, dann aber sich zur Rechten auf den Thron Gottes gesetzt hat" (Hebr. 12, 1 2).

## *DAS HOHEPRIESTERLICHE GEBET. Kap. 17 Vers 1—26.*

(1) Solches redete Jesus. Dann erhob er seine Augen zum Himmel und sagte: „Vater, die Stunde ist gekommen: Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche, (2) so wie du ihm ja Macht

gegeben hast über alles Fleisch, damit er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben schenke. (3) Darin aber besteht das ewige Leben, daß sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesus, den Messias. (4) Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, habe das Werk vollendet, dessen Vollführung du mir aufgetragen hast. (5) Jetzt also verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehedem die Welt war, bei dir besaß. (6) Ich habe deinen Namen den Menschen kundgetan, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben; und sie haben dein Wort bewahrt. (7) Jetzt wissen sie, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir stammt. (8) Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin; und sie haben geglaubt, daß du mich gesandt hast.

(9) Ich bitte für sie. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast. Denn sie gehören dir — (10) alles Meinige gehört ja dir und das Deinige mir —, und ich bin in ihnen verherrlicht worden. (11) Ich bin ja nicht mehr in der Welt; aber sie sind in der Welt, und ich gehe zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien, so wie wir. (12) Solange ich in ihrer Mitte war, habe ich sie in deinem Namen bewahrt, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet. Und keiner von ihnen ist verloren gegangen, außer dem Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde. (13) Jetzt aber gehe ich zu dir und rede dieses noch in der Welt, damit sie meine Freude in ihrer ganzen Fülle in sich haben. (14) Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch ich nicht von der Welt bin. (15) Ich bitte nicht, du mögest sie wegnehmen von der Welt, sondern du mögest sie bewahren vor dem Bösen. (16) Sie sind nicht von der Welt, so wie ich nicht von der Welt bin. (17) Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist die Wahrheit. (18) Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. (19) Und ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.

(20) Ich bitte aber nicht allein für diese, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich gläubig werden, (21) damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir. So mögen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. (22) Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind. (23) Ich in ihnen und du in mir, so mögen sie zur vollendeten Einheit gelangen, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast.

(24) Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der

Welt. (25) Gerechter Vater, die Welt zwar hat dich nicht erkannt; ich aber habe dich erkannt. Und diese da haben erkannt, daß du mich gesandt hast. (26) Und ich habe ihnen deinen Namen kundgegeben und werde ihn weiterhin kundgeben, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei, und ich in ihnen."

Für gewöhnlich pflegte Jesus still für sich in der Einsamkeit zu beten (vgl. Mark. 1, 35; 6, 46; Luk. 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 28; 11, 1). Nur bisweilen sprach er kurze Gebete vor anderen, die dann den Zuhörern hauptsächlich zur Belehrung dienen sollten (vgl. Matth. 11, 25 ff.; Joh. 11, 41). Jetzt, als Abschluß aller Unterweisungen an seine Jünger, verrichtet er ein langes lautes Gebet, das „hohepriesterliche Gebet" genannt, weil er hier, wie der heilige Cyrill sagt, „als unser wahrhaftiger, heiligster Hoherpriester betet, der sich für uns selbst zum Opfer weiht" (vgl. Vers 19). Absichtlich verrichtet er dieses Gebet mit lauter Stimme (vgl. Vers 13), weil er in demselben noch einmal die ganze große Aufgabe, die er den Aposteln anvertraut hat, zusammenfaßt. Indem er dies aber in Form eines Gebetes an den Vater tut, spendet er ihnen zugleich auch den kräftigsten Trost. Denn dadurch zeigt er ihnen nicht nur am eindringlichsten, wie sehr ihm das selbst am Herzen liegt, was er ihnen sagt. Sondern sein Gebet zum Vater wird ja auch sicher erhört werden. Es ist schon darauf hingewiesen worden (oben S. 352 ff.), daß Jesus auch dieses Gebet noch im Abendmahlssaale gesprochen hat. Die laute Verrichtung eines so feierlichen Gebetes in den Straßen Jerusalems wäre ja auch kaum vorstellbar. Die Kritiker allerdings sind davon überzeugt, daß Jesus das hohepriesterliche Gebet überhaupt nicht gebetet hat, sondern daß es eine Erfindung des Evangelisten ist. Das gehe klar aus der ganzen Redeweise hervor. Überall rede Jesus in der Vergangenheit: „Solange ich in ihrer Mitte war" (Vers 12); er nenne sich Jesus Christus (Vers 3), mit einem Namen, den er erst später von der Urgemeinde erhalten habe, da „der Christus = der Messias zu seinen Lebzeiten noch nicht Name, sondern Amtsbezeichnung des Messias war. Vers 18 sagt er von den Aposteln: „Ich habe sie ausgesandt", in Vers 20 betet er für die bereits durch die Apostel gläubig Gewordenen, „die Gläubigen". Einzelne dieser Einwürfe werden an ihrem Ort in der Erklärung behandelt werden. Der ganze Ton der Vergangenheit aber verliert alles Befremdliche, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Jesus nunmehr, unmittelbar vor Beginn seines Todesleidens, innerlich mit seinem ganzen Leben abgeschlossen hat (vgl. die gleiche Redeweise 13, 31).

1 „Vater, die Stunde ist gekommen." Nun, nachdem auch das Abendmahl gänzlich beendet ist, steht nichts mehr dazwischen. „Verherrliche deinen Sohn" (vgl. dazu 13, 31 32). Jesus betet nicht mehr, wie er noch vor wenigen Tagen auf einen Augenblick versucht war zu beten (12, 27). Sondern mit lauter und fester Stimme verlangt er, daß der Vater seinen Ratschluß ausführe, der ja in der Verherrlichung des Sohnes gipfelt. Freilich, nicht um seinetwillen bittet er darum. Denn das Ziel alles Handelns und Wollens

des Sohnes iſt ja die Ehre des Vaters. Sie vor allem iſt es, die er durch ſeine eigene Verherrlichung ſucht: „damit der Sohn dich verherrliche". Die „Herrlichkeit" Gottes iſt ja nichts anderes als ſein Weſen, inſofern es ſich glanzvoll offenbart (vgl. S. 36 ff.). Dieſe Offenbarung des Weſens Gottes, das die Liebe iſt (vgl. 1 Joh. 4, 8), beginnt ſchon am Kreuze (3, 16). Aber noch viel glanzvoller wird ſie zu Tage treten, wenn einmal der Kreuzestod Jeſu in aller Welt verkündigt wird und die Menſchen der Erlöſungsfrüchte desſelben teilhaftig werden (12, 32 33). Die Verherrlichung des Vaters vor
2 der ganzen Welt iſt ja die eigentliche Aufgabe des Sohnes. Um ſie zu erfüllen, hat ihm der Vater „die Macht über alles Fleiſch gegeben". „Alles Fleiſch", ſagt Jeſus mit Abſicht. Denn das heißt nicht nur „alle Menſchen überhaupt", ſondern weiſt auch darauf hin, wie ſehr alle Menſchen als „Fleiſch" der Sünde unterworfen und deshalb der Erlöſung bedürftig ſind. Dieſe Macht Jeſu, die zugleich auch eine Ermächtigung iſt (vgl. über den Begriff „Exuſia" Band XI 2, S. 226 ff.), war aber während ſeines Erdenlebens durch den Willen des Vaters ſehr eingeſchränkt (vgl. Matth. 15, 26 Band XI 1, S. 226 ff.). Erſt nach ſeinem Tode ſoll ſie ſich erweitern über den engen Kreis des Volkes und Landes Iſrael hinaus (vgl. 10, 16; 12, 32). Dann kann er allen „ewiges Leben geben". Allen, d. h. natürlich nur denen, „die der Vater ihm gegeben hat". Das ſind aber nicht „die Prädeſtinierten". An dieſen theologiſchen Begriff denkt weder Jeſus noch Johannes. Sondern es ſind die ſittlich ernſten Menſchen innerhalb und namentlich auch außerhalb Iſraels, die dem Lichte ihrer Vernunft und der Stimme ihres Gewiſſens folgend Gott bzw. das Gute geſucht haben, ſo gut ſie es verſtanden und vermochten, und die deshalb ſchon zu Gott in einer beſonderen Beziehung geſtanden haben (vgl. zu 6, 37 S. 192 ff.). Deshalb alſo, weil mit ſeiner Erhöhung zum Kreuz hinauf jene Schranke, die Jeſus immer ſo ſchwer empfunden hat, fallen ſoll, drängt er ſo ſehr darauf, daß der Vater ihn jetzt verherrliche.

Nun ſcheint aber da ein Widerſpruch vorzuliegen. Vorhin hatte Jeſus als Endziel ſeiner eigenen Verherrlichung die Verherrlichung des Vaters genannt. Jetzt ſpricht er von ſeiner Abſicht, den Menſchen ewiges Leben zu geben.
3 Beides jedoch iſt ſachlich ein und dasſelbe. Das ſagt Vers 3. „Darin aber beſteht das ewige Leben, daß ſie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen, und den du geſandt haſt, Jeſus, den Meſſias." „Den einzigen wahren Gott", betont Jeſus, da es ſich ja um die Heiden handelt, die mehrere Götter verehren. Selbſtverſtändlich will er damit nicht ſeine eigene Gottheit in Abrede ſtellen. Das ergibt ſich nicht nur aus allen ſeinen früheren Reden mit voller Klarheit, ſondern auch ſchon aus dieſem Satze ſelbſt. Denn er könnte nicht das ewige Heil in gleicher Weiſe von der Erkenntnis ſeiner Perſon ebenſo abhängig erklären wie von der des Vaters, wenn er nicht ebenſo Gott wäre wie jener. Man überſetzt gewöhnlich wörtlich nach dem Griechiſchen: „Und den du geſandt haſt, Jeſus Chriſtus", wobei alſo Chriſtus als Eigenname mit zu Jeſus gehörte. Das wäre nun allerdings ein ſchwer zu verſtehender Ana-

chronismus. Denn wenn auch schon im 1. Johannesbrief und in der Geheimen Offenbarung „Jesus Christus" als Doppelname gebraucht wird (vgl. 1 Joh. 1, 3; Offb. 1, 1; 1, 5), so ist doch kaum denkbar, daß Jesus, der späteren Zeit vorgreifend, das zu seiner Zeit nur als Amtstitel verwendete Wort zu seinem Namen gemacht habe. Das wird auch nicht begreiflich durch den Gedanken, den Schanz in seinem Kommentar anführt: „In diesem ernsten Augenblick, da Jesus die ganze Geschichte seiner Kirche vor Augen hatte, konnte er auch den Messiasnamen mit dem persönlichen Namen zu einem Begriff vereinigen." Man wird also Christus als Apposition auffassen müssen zu dem Namen Jesus: „Jesus, den Messias", so wie „den einzigen wahren Gott" Apposition ist zu „dich", d. h. „den Vater". Allerdings hätte man erwartet, daß in diesem Falle das Wort Christus im Griechischen, wie sonst, mit dem Artikel stünde. Allein man darf nicht vergessen, daß Jesus aramäisch gesprochen, Johannes also aus dem Aramäischen übersetzt hat. Das hebräische Wort „Maschiach" lautet aber im Aramäischen Meschichah und hat bereits den Artikel (das „ah" am Ende). Wie Johannes schon einmal (4, 25) dieses dort von ihm in der Ursprache angeführte Wort mit artikelloſem Christós übersetzt hat, so konnte er das auch hier tun, zumal keine besondere Veranlassung vorlag, wie bei der Apposition „den einzigen wahren Gott" auch hier den Artikel zu setzen „den Christus". Denn im Gegensatz zu den vielen Göttern der Heiden war es allerdings notwendig, darauf hinzuweisen, daß der Vater der einzige wahre Gott ist. Diese Notwendigkeit lag aber trotz der später auftretenden und der früher schon gelegentlich entlarvten Pseudomessiasse nicht vor. Daß Jesus Messias ist, darauf liegt der ganze Ton. Ebenso heißt es gelegentlich von Jesus: „Er ist Herr", obwohl er der Herr ist. (Vgl. 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11 u. a.) Da ferner dieser Ausspruch Jesu zur Zeit, wo Johannes sein Evangelium schrieb, längst als Bekenntnisformel bei den Christen gebraucht wurde, in der „Christus" bereits ein Name war, so ist die unwillkürliche Weglassung des Artikels um so mehr zu begreifen. Daß Jesus aber hier in der dritten Person von sich spricht (nicht „mich", sondern „Jesus"), das hat in diesem feierlichen Ausspruch, wo Jesus selbst seiner zukünftigen Kirche ihre feierliche Bekenntnisformel gibt, durchaus nichts Befremdliches.

Diese Formel enthält aber viel mehr, als die deutsche Übersetzung uns zu sagen vermag. Wir müssen uns schon etwas zurückversetzen in die Gedankenwelt der ersten Leser des Evangeliums, um ihren vollen Inhalt zu erfassen. Das griechische Wort für erkennen (gignóskein) bezeichnet in der klassischen Sprache im allgemeinen das verstehende Erfassen eines Dinges, zu dem man durch die verschiedensten Erkenntnisarten, wie Sehen, Hören, Nachdenken usw., gelangen kann. Näherhin ist es das geistige Erfassen der in den Dingen oder Geschehnissen liegenden Wirklichkeit oder Wahrheit. Dabei herrscht die Grundvorstellung von einem Sehen der neben dem Erkennenden vorliegenden Wirklichkeit. Es handelt sich also um ein objektives Konstatieren dieser Wirk-

lichkeit, wobei die ſubjektiven Beziehungen des Erkennenden zum Erkannten, des letzteren Wert oder Unwert für ihn, außeracht bleiben. Da aber die Wirklichkeit nur den Ideen der Dinge zukommt, ſo iſt das Erkennen ein Erfaſſen der Ideen. Und da dieſe Ideen nicht nur das Erkennen beſtimmen, ſondern auch den Dingen ihr Weſen verleihen, ſo wird durch das Erkennen auch unmittelbar das Sein erfaßt. Durch die geiſtige Erkenntnis kommt der denkende Menſch ſomit in den Beſitz des Seins, und da die höchſte allumfaſſende Idee die göttliche iſt, auch in den Beſitz des göttlichen Seins. In der philoſophiſchen Betrachtung des Weiſen liegt alſo die höchſte Form des Daſeins.

Einen ganz neuen Inhalt bekommt dieſer Erkenntnisbegriff in der durch die Myſterienreligionen genährten helleniſtiſchen Spekulation der ſogenannten „Gnósis“ (Erkenntnis). Hier iſt Gnósis nicht mehr ein Allgemeinbegriff für das Erkennen überhaupt, ſondern terminus technicus für das höchſte Erkennen, und zwar nicht mehr bloß für den Akt des Erkennens, ſondern auch für deſſen Inhalt, „die Erkenntnis“, nämlich die Erkenntnis Gottes. Aber das göttliche Sein iſt nicht mehr, wie in der klaſſiſchen Philoſophie, das in allen werdenden Dingen ſelber vorhandene und ihnen zu Grunde liegende Sein, ſondern ein von ihnen ſchlechthin getrenntes. Deshalb iſt es auch nicht möglich, auf dem Wege der klaſſiſchen Philoſophie, nämlich durch methodiſchen Gebrauch der natürlichen Denkfähigkeiten, zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit zu gelangen. Die „Gnoſis“ iſt vielmehr ein Charisma, ein Gnadengeſchenk, das dem Menſchen in der Ekſtaſe verliehen wird. Wohl wird auch ſie der Tätigkeit des „Nus“ oder „Logos“, alſo der Vernunft, zugeſchrieben. Aber darunter wird nunmehr eine übernatürliche, geſchenkte Tätigkeit verſtanden. Das einzige, was der Menſch durch natürliche Kräfte in etwa vermag, das iſt die Vorbereitung auf den Empfang der Gnoſis, die aber als übernatürliche Gabe nicht zum dauernden Beſitze wird wie die Erkenntnis der klaſſiſchen Philoſophie, ſondern jederzeit wieder verloren gehen kann. Sie iſt überhaupt nicht eigentlich ein Beſitz des Menſchen wie das Wiſſen. Sondern das Umgekehrte iſt der Fall: Während nach der klaſſiſchen Philoſophie der Menſch der eigentliche Aktive iſt, indem er durch ſeine Fähigkeit des Erkennens die Wirklichkeit, alſo auch das Göttliche, erfaßt, wird der helleniſtiſche Fromme zum paſſiven Empfänger: Nicht er erfaßt die Gnoſis, ſondern er wird von ihr erfaßt, indem „ſie ihn feſthält und anzieht, wie der Magnetſtein das Eiſen“ (Corp. Herm. IV, 4). Dadurch aber gelangt der Menſch zur Vereinigung mit der Gottheit und erhält durch dieſe Vereinigung Anteil an der von der ganzen antiken Welt zur Zeit des Urchriſtentums ſo tief erſehnten Unſterblichkeit.

Nun iſt allerdings von vornherein klar, daß Jeſus ſelbſt, der nicht griechiſch, ſondern hebräiſch gedacht und geſprochen hat, das Wort „erkennen“ auch nicht im griechiſchen Sinne verſtanden und gebraucht hat. Aber dieſe Erörterung war doch nützlich und notwendig, ſowohl um zu erſehen, was für Gedanken

dieser Satz Jesu in den griechischen Lesern des Evangeliums auslösen mußte, und auf welche Fragen er ihnen Antwort gab, als auch, um zu verstehen, warum der vierte Evangelist gerade solche Aussprüche Jesu mit Vorliebe in sein Evangelium aufgenommen und in seinen Briefen verwertet hat. Um zu wissen, was Jesus selber mit diesem Satze hat sagen wollen, müssen wir zunächst uns darüber klar werden, was das Wort „erkennen" im Hebräischen bedeutet. Auch im Hebräischen bezeichnet das Wort jadá denselben Grundbegriff wie im Griechischen: das Erfassen einer Sache oder eines Sachverhaltes. Aber in diesen Grundbegriff tritt sofort schon etwas vom Griechischen wesentlich Verschiedenes ein. Nicht die Vorstellung des Hinsehens auf den Gegenstand ist vorherrschend, sondern mehr die des Spürens, so daß erkennen gelegentlich geradesoviel ist als „zu spüren, zu fühlen bekommen". Das hebräische Erkennen besteht also nicht nur in dem objektiven Konstatieren der Wirklichkeit, wie sie in sich selbst ist, mit Ausschaltung der persönlichen Beziehungen des Erkennenden zum Erkannten, sondern gerade diese Beziehung, d. h. der Wert oder Unwert des erkannten Objektes, für das erkennende Subjekt bildet einen wesentlichen Bestandteil der Erkenntnis. Das Erkennen ist somit nicht nur eine Tätigkeit des Verstandes. Auch Gemüt und Wille sind wesentlich daran beteiligt. Das Erkennen Gottes vonseiten des Menschen wird zum Anerkennen der Bedeutung, die Gott für den Menschen hat, und zur Betätigung dieser Anerkennung durch Befolgung der göttlichen Gebote. Diesen weiteren Sinn hat das Wort stets auch im Neuen Testament, wenn auch naturgemäß in den Fällen, wo es sich um Menschen handelt, die noch nichts von dem wahren Gott wissen oder gewußt haben, die eigentliche Bedeutung des Wissens mehr hervortritt. Nie aber bleibt diese Erkenntnis beim bloßen abstrakten Wissen stehen. Sondern stets schließt sie als Anerkennung Gottes das Halten der Gebote in sich. So steht es am deutlichsten im 1. Brief des heiligen Johannes 2, 4: „Wer behauptet: ‚ich kenne ihn', aber seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner, und in einem solchen Menschen ist nicht die Wahrheit." „Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten" (1 Joh. 2, 3 4). Entsprechend dem Geiste Jesu und des Neuen Testamentes fließt aber das Halten der Gebote aus der Liebe. Darum fährt Johannes an derselben Stelle fort: „Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes zur Vollendung gelangt" (Vers 5). Wir hätten logischerweise die Aussage erwartet: „In dem ist die Erkenntnis Gottes vollendet." Statt dessen setzt der Apostel das Wort „die Liebe". Deutlicher könnte er nicht sein ganzes Denken offenlegen, wonach „Erkenntnis" = „Liebe" ist. Dem ganz entsprechend heißt es 1 Joh. 4, 7 8: „Jeder, der liebt — hier ist von der Bruderliebe die Rede, die ja ein Ausfluß der Gottesliebe ist —, ist aus Gott geboren und *erkennt* Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott Liebe ist." Diese unsere Liebe zu Gott bzw. dem Mitchristen ist aber ein Geschenk der zuvorkommenden Liebe Gottes. „Darin besteht die Liebe, nicht daß *wir* Gott geliebt haben, sondern daß *er* uns geliebt und seinen Sohn als

Sühnopfer für unſere Sünden geſandt hat" (1 Joh. 4, 10). Deshalb wird die „Erkenntnis" auch vom heiligen Paulus wiederholt unter den Gnadengaben aufgezählt (vgl. 1 Kor. 1, 5; 12, 8; 2 Kor. 8, 7 u. a.). Nun aber iſt dieſe Gnadengabe ganz verſchieden von der helleniſtiſchen Gnoſis. Schon in der Art ihres Entſtehens. Wird ſie doch keineswegs in der Ekſtaſe mitgeteilt, ſondern der Menſch muß ſie ſich aneignen durch den Glauben an das verkündete Wort Gottes. Dieſer Glaube, innerlich erfaßt, wird zur Erkenntnis, die, weil „Gott die Liebe iſt", ſich ganz von ſelbſt zur Liebe entfaltet, die ſich nun im Alltagsleben äußert durch Halten der Gebote und durch Liebesbetätigung gegenüber dem Nächſten. Das aber bildet das zweite unterſcheidende Merkmal der chriſtlichen Erkenntnis von der helleniſtiſchen Gnoſis, die als reine myſtiſche Spekulation nicht auf das ſittliche Handeln abzielt, ſondern im Gegenteil eher dünkelhaft und lieblos macht und allerhand ſittlich anfechtbare „Freiheiten" beanſprucht (vgl. 1 Kor. 8, 1–3 9).

In dieſer, auf den Gedanken des Alten Teſtamentes fußenden neuteſtamentlichen Bedeutung gebraucht alſo Jeſus hier das Wort „erkennen". Somit iſt es auch verſtändlich, warum er ſagt: „Das *iſt* das ewige Leben." Meiſt erklärt man dieſes „iſt" in dem Sinne: Darin beſteht *der Anfang* des ewigen Lebens, bzw. die Erkenntnis Gottes und Jeſu Chriſti bildet deſſen notwendige Vorausſetzung, aus der ſich alles andere von ſelbſt ergibt. Das iſt aber nicht ganz richtig. In dem ſo beſchriebenen Erkennen und Anerkennen beſteht vielmehr bereits das „ewige Leben", d. h. das Leben der heiligmachenden Gnade, das ja im Himmel nur ſeine verklärte Fortſetzung findet. Daraus ergibt ſich aber auch weiter, daß die Theologen mit Unrecht dieſen Satz Jeſu als direkten Schriftbeweis verwenden für ihre an ſich richtige Theſe, daß die ewige Seligkeit weſenhaft in der Anſchauung Gottes beſteht. Denn hier ſpricht Jeſus von der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes bzw. ſeiner ſelbſt auf Erden.

4 Zur Begründung ſeiner Bitte um die eigene Verherrlichung beruft ſich Jeſus darauf, daß auch er den Vater auf Erden verherrlicht habe, indem er das Werk vollendete, deſſen Vollführung der Vater ihm aufgetragen hat. Was für ein Werk das iſt, ſagt Vers 6: „Ich habe den Menſchen deinen
5 Namen kundgetan." Deshalb alſo bittet er: „Jetzt alſo verherrliche du mich, Vater, bei dir ſelbſt mit der Herrlichkeit, die ich, ehedem die Welt war, bei dir beſaß." Wenn man ſpitzfindig ſein wollte, könnte man ſagen: Dieſe Bitte enthält einen Widerſpruch. Denn als Gott hat Jeſus ſeine göttliche Herrlichkeit während ſeines Erdendaſeins nicht aufgegeben, da er ja ſtets „bei Gott iſt" (vgl. 1, 18). Alſo konnte er für ſeine Gottheit nicht ſo beten. Seine Menſchheit aber hat dieſe Herrlichkeit weder früher beſeſſen, noch iſt ſie fähig, dieſe ewige, nur der Natur Gottes zukommende Herrlichkeit zu erhalten. Aber Jeſus ſpricht hier ſelbſtverſtändlich geradeſo, wie der heilige Paulus von ihm redet: „Um euretwillen iſt er arm geworden" (2 Kor. 8, 9); „er hat ſich ſelbſt entäußert", „ſich verdemütigt" (Phil. 2, 7 8). Da die menſchliche Natur in Chriſtus keine eigene menſchliche Perſon beſitzt, ſondern von der zweiten

Person der allerheiligsten Dreieinigkeit angenommen worden ist, so ist tatsächlich er arm geworden und hat sich entäußert und verdemütigt. Und ebenso bittet nun er, der Gottmensch, diese Verdemütigung möge dadurch aufgehoben werden, daß durch die Erhöhung seiner menschlichen Natur in die ihr zustehende Herrlichkeit nun auch der durch die Vereinigung mit der Menschheit vor den Augen der Welt verhüllte Glanz seiner Gottheit ganz und voll auf-
6 strahlen könne. Er hat also den Menschen, natürlich nur den dafür empfänglichen, „die du mir gegeben hast", den Namen des Vaters, d. h. das wahre Wesen des Vaters, soweit es sich von Menschen erkennen und mit einem Namen benennen läßt, kundgetan. Da diese Sätze (Vers 6–8) bereits seine Bitte an den Vater für diese Menschen vorbereiten sollen, betont Jesus noch einmal ausdrücklich: „Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt." Sie haben das Wort, das der Vater selbst durch den Sohn zu ihnen gesprochen hat, angenommen und festgehalten. Und die
7 Folge davon ist: „Jetzt wissen sie, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir stammt." Sie wissen – wörtlich: „sie haben es erkannt (griechisches Perfekt) und anerkannt" –, daß alles, was sie aus Jesu Mund gehört oder an ihm gesehen haben, wirkliche Gottesoffenbarung, daß also Jesus selbst die Offen-
8 barung des Vaters ist. Das aber ist eben dadurch geschehen, daß einerseits Jesus die Worte, die der Vater ihm gegeben hat, auch alle an sie weitergegeben, und andrerseits sie diese Worte auch angenommen haben. Und so sind sie zu der wahren und sicheren Erkenntnis gekommen, daß Jesus wirklich von Gott selbst ausgegangen, also nicht nur ein gewöhnlicher Prophet wie andere ist. Eben diese Erkenntnis hat in ihnen den Glauben an seine göttliche Sendung zur Vollendung gebracht. Nebenbei bemerkt, geht hier die „Erkenntnis" dem „Glauben" voraus (vgl. dagegen oben S. 393). Das ist begreiflich bei den verschiedenen Begriffsschattierungen, die in diesem Worte liegen.

9 Für diese also, nämlich die Seinigen, unter denen aber nicht nur die zwölf Apostel zu verstehen sind, bittet Jesus jetzt, „nicht für die Welt". Damit will er natürlich nicht in Abrede stellen, daß er „das Sühnopfer ist für die ganze Welt" (1 Joh. 2, 2), so wie er ja auch früher seine Jünger gelehrt hat, sogar für ihre Feinde zu beten (Matth. 5, 44), und das auch selber tut (Luk. 23, 34). Aber jetzt handelt es sich um wichtige besondere Gaben, die nur denen zuteil werden können, die bereits ganz an ihn glauben, Gaben, die übrigens indirekt auch wieder der gesamten Welt zugute kommen sollen (Vers 21 23). Nochmals betont Jesus zur Unterstützung seiner Bitte: „Sie gehören dir." Sie haben ja dadurch, daß der Vater sie ihm gegeben hat, keineswegs auf-
10 gehört, Eigentum des Vaters zu sein. Ist doch zwischen Vater und Sohn überhaupt alles Eigentum gemeinsam, ebenso gemeinsam sind also auch die Interessen. Außerdem ist aber auch das Interesse Jesu an ihnen deshalb so groß, weil er „durch sie verherrlicht ist". Die „Herrlichkeit" ist ja das Wesen Gottes, insofern es glanzvoll in Erscheinung tritt. Christi Herrlichkeit war während seines Erdenlebens meist verborgen. Aber in seinen Jüngern, die alle

ſeine Worte angenommen und erkannt haben, daß er vom Vater ausgegangen iſt (Vers 8), konnte ſie ſich offenbaren. Ein weiterer Grund, der Jeſus ſo
11 eindringlich beten läßt, beſteht darin: „Ich bin ja nicht mehr in der Welt.“ Für ihn, der hier nichts mehr zu verkünden und zu tun hat, als bloß noch durch ſein Leiden und ſeinen Tod ſein Werk zu beſiegeln, iſt das Erdenleben bereits abgeſchloſſen. In ſeinem ganz auf das Todesziel und die darauf erfolgende Verherrlichung gerichteten Denken lebt er bereits nicht mehr in der Welt. „Aber ſie ſind in der Welt, und ich gehe zu dir.“ Man hört es aus dieſen Worten geradezu heraus, wie dringlich dem Heiland dieſes Anliegen um die Seinigen iſt, die er nun in der Welt zurücklaſſen muß. Ebenſo eindringlich lautet auch ſeine Bitte im folgenden Satz, ſchon die Anrede hat dieſen Klang: „Vater, heiliger.“ Jeſus hat dieſes Gebet nicht mit der kalten Ruhe geſprochen, in der wir es vorzuleſen pflegen, und die ſich ja auch für uns am beſten geziemt, da es nicht ſtatthaft iſt, unſere Affekte oder gar unſer Pathos in die Worte unſeres Herrn hineinzulegen. Aber ſelbſt beim ſtillen Leſen hört man es, wie energiſch, wie anſtürmend gegen das Herz des Vaters dieſe Worte geſprochen worden ſind: „Vater! heiliger!“ Mit dieſem letzteren Wort appelliert er an das innerſte Weſen des Vaters (vgl. die Erklärung zu Vers 17), das durch ſeine Heiligkeit im ſchroffſten Gegenſatz ſteht zu der Welt, in der die Jünger nun noch allein, ohne Jeſu ſchützende leibliche Gegenwart, verbleiben müſſen. Denn es gilt, dieſe Jünger, die ja in gleicher Weiſe des Vaters und des Sohnes Eigentum ſind, vor der Welt und vor der Vermiſchung mit derſelben zu bewahren. „Bewahre ſie in deinem Namen, den du mir gegeben haſt.“ So iſt mit der großen Mehrzahl der Handſchriften und der alten Überſetzungen außer den lateiniſchen zu leſen, nicht „die du mir gegeben haſt“. Der Name Gottes iſt ja nichts anderes als deſſen Weſen, inſofern es unter dieſem Namen erkannt und genannt wird. Die Offenbarung ſeines Weſens hatte der Vater Jeſus anvertraut (Vers 8), und die Jünger haben ſie ganz und voll in ſich aufgenommen (Vers 8). In dieſer Offenbarung alſo, in dieſer „Erkenntnis“ nach dem ganzen Inhalt jenes Begriffes (Vers 3), möge der Vater ſie bewahren. Durch den Ausdruck: „bewahre ſie in deinem Namen“, iſt weit mehr geſagt, als wenn es nur hieße: „bewahre ſie im Glauben“. Denn durch jene Offenbarung des Namens Gottes, die Jeſus ihnen geſchenkt hat, ſind ſie mit Gottes Weſen ſelbſt verbunden. Das Ziel ſeiner Bitte aber iſt: „Damit ſie eins ſeien ſo wie wir.“ Denn dieſe innige Einheit untereinander iſt notwendig, damit ſie ſich in jenem Gegenſatz zur Welt zu erhalten vermögen. Es iſt merkwürdig, wie oft und eindringlich Jeſus gerade dieſe Einheit betont (vgl. Vers 20 ff.). Daraus ergibt ſich auch, welch ein Frevel es iſt, die Einheit der Kirche zu zerreißen oder zu beeinträchtigen. Gegen dieſe Einheit im Glauben und in der Liebe ſündigt freilich nicht nur der Ketzer, ſondern auch der, der andere leichthin und lieblos verketzert. Denn wo wirklich tiefer Glaube und echte Liebe herrſchen, da iſt auch immer noch Raum für individuelle Freiheit innerhalb des Glaubens und der Liebe.

12 Solange Jesus leiblich in ihrer Mitte weilte, hat er selbst sie in dieser innigen Verbindung mit Gott bewahrt durch die Gottesworte, die er ihnen stets immer wieder gesagt hat, und er hat sie sorgsam vor allen vonseiten der Welt ihrem Glauben und ihrer Liebe drohenden Gefahren behütet. Tatsächlich ist auch keiner von ihnen verloren gegangen außer „dem Sohn des Verderbens", der durch seine eigene gänzliche innere Verdorbenheit sozusagen für das Verderben, für den Untergang bestimmt war, wie die Schrift es ja auch
13 schon vorausgesagt hat (Ps. 41, 10; vgl. zu 13, 18). Jetzt aber, wo Jesus zum Vater geht, kann er nur noch einmal im letzten Augenblick, in dem er noch in der Welt weilt, recht laut all das sagen, was er hier spricht, damit seine Jünger *seine* Freude in ihrer ganzen Fülle auch in sich haben und mit sich nehmen in die Verfolgungen und Versuchungen, die ihnen in der Welt bevorstehen. Diese Auffassung des Satzes ist doch wohl richtiger als die neuere von Zahn in seinem Kommentar (S. 661 ff.) vorgeschlagene: Man könnte nämlich das „in der Welt" auch in den Absichtssatz hineinziehen. Beispiele für die grammatische Möglichkeit sind genug vorhanden (vgl. im griechischen Text 13, 29; Offb. 13, 13; Gal. 2, 10; 1 Kor. 7, 29; 2 Kor. 2, 4 5; Kol. 4, 16). Und man könnte dabei eine absichtliche Gegenüberstellung finden von dem vorausgestellten „in der Welt" und dem „in ihnen selbst" am Ende des Absichtssatzes, so daß also Jesus sagen wollte: „Ich spreche so, damit sie *in der Welt* meine Freude in ihrem eigenen Inneren haben." Allein den Gegensatz zu „in der Welt" bildet doch das vorhergehende „Jetzt gehe ich zu dir". Jesus will also seine Jünger, die Zuhörer bei diesem Gespräch mit dem Vater, darauf aufmerksam machen, daß es nicht nur ein Gespräch mit seinem Vater, sondern eine Lehre für sie ist. Und gerade der Umstand, daß es die letzte ist, die er ihnen beim Scheiden aus der Welt erteilt, und die außergewöhnliche Form derselben, die Gebetsform, in der er sich nicht an sie wendet, sondern an den Vater, damit dieser ihnen die Gnade gebe, diese Lehre zu verstehen und zu befolgen, das muß ihnen Jesu Worte um so unauslöschlicher in die Seele prägen. (Zu der Freude Jesu vgl. 15, 11.) Jesus fühlt sich aber auch verpflichtet, so für die Seinigen zu beten. Ist er doch selbst die Ursache
14 des Hasses, mit der die Welt sie verfolgt: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehaßt — sie haben ja bis jetzt schon manches von diesem Hasse zu spüren bekommen, daher das Tempus der Vergangenheit —, weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch ich nicht von der Welt bin" (vgl. 15, 19). Freilich kann Jesus deshalb nicht etwa bitten, der Vater möge sie ganz von der Welt wegnehmen. Denn sie haben ja noch eine so wichtige Aufgabe in dieser Welt zu erfüllen, nämlich Zeugen Jesu zu sein (15, 27). Aber „du mögest sie bewahren vor dem Bösen". Die Ausleger sind sich uneins darüber, ob *der* Böse oder *das* Böse gemeint sei. Zum Beweis für die erstere Auffassung wird angeführt, daß der heilige Johannes in seinem ersten Brief wiederholt *den* Bösen so bezeichnet (1 Joh. 2, 13; 5, 18; vgl. auch Matth. 13, 19; Eph. 6, 16). Aber Jesus selbst pflegt sonst (außer Matth. 13, 19)

die Teufel anders zu bezeichnen (vgl. Matth. 4, 10; 12, 26; Mark. 3, 23; 4, 15; Luk. 10, 18; 11, 18; 13, 16; 22, 31; Joh. 8, 44; 12, 31; 14, 30 u. a.), ebenſo auch der Apoſtel Johannes in ſeinem Evangelium (13, 2 27). So wird wohl auch hier wie im Vaterunſer (Matth. 6, 13) in umfaſſenderer Weiſe nicht der Böſe gemeint ſein, ſondern all das Böſe, was von ihm abſtammt und in der Welt verbreitet iſt und jeden Bewohner der Welt auf deren Seite hinüberzulocken verſucht.

15 „Ich bitte nicht darum, du mögeſt ſie hinwegnehmen von der Welt." Ein ſolcher Wunſch mag ja dem einen oder anderen ſich bisweilen aufdrängen, ſei es dem Seelſorger, der erleben muß, wie trotz ſeiner hingebenden Arbeit das Böſe ſich breit macht in ſeiner Gemeinde und eine ſtets tiefere Kluft gräbt zwiſchen dieſer und ihm, ſei es auch manchem anderen durch äußere oder innere Leiden Schwergeprüften. Denn auch die Leiden gehören zu „dem Böſen", das durch die Sünde in die Welt gekommen iſt und den Menſchen in Gefahr bringen kann, den Glauben an Gott zu verlieren. Aber Jeſus denkt anders: „Nicht, daß du ſie wegnehmeſt von der Welt, ſondern daß du ſie bewahreſt vor der Anſteckung des Böſen." Jeder Chriſt, nicht nur der Apoſtel, hat eben eine Aufgabe zu erfüllen in dieſer Welt. Darum entſpricht „die Weltflucht" nicht eigentlich dem, was Chriſtus wollte. Gewiß mag es in Einzelfällen gut und geraten ſein, daß der, der ſich den Gefahren der Welt nicht gewachſen ſieht, ihr unter Umſtänden entflieht. So wird niemand jene erſten Einſiedler der ägyptiſchen Wüſte tadeln, die in den blutigen Chriſtenverfolgungen die ſichere Verborgenheit aufgeſucht haben, um nicht etwa unter der Folter ſchwach zu werden und den Glauben zu verleugnen. Auch mag der eine oder andere in ſeiner ganzen Naturanlage den Beruf fühlen, in einem verborgenen, beſchaulichen Leben, fern von der Welt, den Mitmenſchen durch ſein Gebet und ſeine Bußwerke zu dienen. Aber das können nur Ausnahmen ſein, zu denen jedenfalls die nicht gehören dürfen, die eine konkrete Pflicht der Gerechtigkeit oder auch der Pietät in der Welt zurückhält. Denn Chriſtus hat nicht nur in ſeinem hohenprieſterlichen Gebete ſo geſprochen. Auch vor ſeiner Himmelfahrt hat er den Apoſteln keineswegs den Befehl gegeben: „Ziehet euch zurück von der Welt", ſondern im Gegenteil: „Geht in alle Welt und lehret ſie" (vgl. Matth. 28, 19). Damit hat er allerdings auch nicht jener Kultur- und Weltſeligkeit das Wort geſprochen, die heidniſche und chriſtliche Lebensanſchauung miteinander verbinden möchte, was dem Unternehmen gleichkommt, Waſſer und Feuer miteinander zu vereinigen (vgl. oben S. 30). Die
16 erſten Chriſten lebten in der Welt; aber ſie lebten darin als „Fremdlinge und Pilger" (vgl. 1 Petri 2, 11). Ihre Zurückgezogenheit, in der ſie ſich von den heidniſchen Feſtlichkeiten und Luſtbarkeiten fernhielten, lieferte ja einen der Hauptgründe des Haſſes und Mißtrauens gegen ſie, woraus die blutigen Chriſtenverfolgungen erwuchſen. Jene Weltfreudigkeit aber, die alles mitmachen will, was die Welt an Genüſſen bietet, hat die ſpäteren Chriſten, ohne daß ſie ſich deſſen bewußt geworden ſind, wieder zu Heiden gemacht, die nur

noch einige christliche Kultus- und Frömmigkeitsformen beibehalten, um sich nach den Freuden dieses Lebens auch noch die des Jenseits sicherzustellen. Kein Wunder, daß es so leicht ist, solche Christen zum gänzlichen Abfall von Christus zu bewegen, wenn man ihnen nur einmal richtig zum Bewußtsein bringt, daß sie ja eigentlich schon Heiden sind.

Noch einmal betont Jesus, daß seine Jünger nicht zur Welt gehören, ebensowenig wie er selber. Um so dringender wird deshalb seine Bitte:
17 „Heilige sie in der Wahrheit." So wie du heilig, d. h. ganz von der Welt getrennt und deinem Wesen nach ganz anders bist als die Welt, so nimm auch sie, die ebenfalls nicht zu der Welt gehören, aber in ihr wirken sollen, in deinen Bereich auf. Um aber den ganzen Inhalt dieser Bitte zu verstehen, ist es notwendig, sich über den Begriff des Wortes „heilig" klar zu werden. Das biblisch-griechische Wort hágios, das wir mit „heilig" übersetzen und das im Altgriechischen den Gegenstand der Scheu bezeichnet, sowohl im Sinne der Verehrung als auch des Fluches, hat seine ganze biblische Bedeutung erhalten aus dem hebräischen Wort kadósch, als dessen Übersetzung es dient. Diese Bedeutung aber ist vielgestaltig. Zunächst ist sie rein kultisch. „Heilig" ist das, was dem profanen Gebrauch entzogen und für den Kult bestimmt und geeignet ist. Die entsprechende Handlung wird vollzogen durch das „Heiligen". Sowohl Personen als auch Sachen (Tiere, Orte, Zeiten usw.) können in diesem Sinne heilig oder auch „geweiht" sein. In diesem rein kultischen Begriff findet sich von sittlicher Reinheit und Heiligkeit in dem uns geläufigen Sinne noch nichts enthalten. Wohl muß das, was dem Kult geweiht ist, „rein" sein. Aber hier ist zunächst nur rituelle Reinheit gemeint. Alsbald jedoch verbindet sich mit diesem ältesten, rein kultischen Begriff auch der sittliche, und zwar hauptsächlich unter dem Einfluß der Propheten. Denn Gott ist „heilig". Auch hier bezeichnet Heiligkeit das Getrenntsein von allem anderen, was nicht Gott ist, nämlich dem Geschöpflichen. Und die „Heiligkeit" wird so zur Wesensbezeichnung Gottes, insofern sie die absolute Gegensätzlichkeit Gottes zu allen Geschöpfen ausdrückt. In dieser Gegensätzlichkeit liegt aber ein Doppeltes: Erstens die Unnahbarkeit des göttlichen Wesens, die tremenda maiestas. Zweitens, da ja dieser Gegensatz hauptsächlich auch in der Reinheit Gottes gegenüber der Sündhaftigkeit der Geschöpfe liegt, die sittliche Heiligkeit und Vollkommenheit. Dadurch erhält nun der Begriff „heilig", auch wenn es sich um menschliche Personen handelt, eine neue Bedeutung. Er bezeichnet nicht mehr bloß eine äußerliche Absonderung und Aussonderung des Menschen zum Zwecke des Kultes, sondern die Aufhebung jenes inneren Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, und zwar zunächst des sittlichen Gegensatzes, also die Läuterung des Menschen von der Schuld und seine Versetzung in den Zustand sittlicher Reinheit. Da nur Gott eine solche Läuterung vollbringen kann,
19 kann nur er „heiligen". Wenn also z. B. Christus von sich sagt, „er heilige sich selbst" (Vers 19), so liegt darin ein Beweis seiner Gottheit. Mit der bloßen Läuterung von Schuld und Versetzung in den Zustand sittlicher Rein-

heit iſt es freilich nicht getan. Denn Gottes Heiligkeit beſagt ja nicht nur ſeine ſittliche Vollkommenheit. Sondern ſie bezeichnet Gottes innere Weſenheit ſelbſt. Die Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen Gott und Menſch iſt alſo auch nicht damit getan, daß das Geſchöpf bloß moraliſch rein wird. Sie greift tiefer in das Weſen des Geſchöpfes ein. Das haben freilich die Propheten nur erſt von weiter Ferne geahnt, wenn ſie z. B. davon ſprechen, daß Gott in der meſſianiſchen Zeit den Menſchen ein neues Herz erſchaffe. Die Erfüllung hat erſt Chriſtus gebracht, indem er uns in der heiligmachenden Gnade von ſeinem eigenen göttlichen Leben gab und dadurch unſere Seele innerlich ſo umformte, daß wir nun „der göttlichen Natur teilhaftig" ſind. Jetzt iſt der Gegenſatz aufgehoben zwiſchen Gott und dem Geſchöpf. Zwiſchen dieſen beiden Grenzen, der rein kultiſchen Ausſonderung aus dem Gebiete des Profanen, d. h. des für das Alltagsleben Beſtimmten, und der ſittlich-übernatürlichen Angleichung an Gottes eigenes Weſen ſchwankt nun der Begriff „heiligen", obwohl er im Neuen Teſtament mehr zu der letzteren hinneigt bzw. gewöhnlich ſich innerhalb derſelben bewegt. Das Verbindende aller Bedeutungen iſt der Grundbegriff: „in eine beſondere Beziehung zu Gott ſetzen". Dieſe Beziehungen ſind auch im Neuen Teſtament von mannigfaltiger Art, wobei der Begriff der ſittlichen Heiligkeit gelegentlich noch ſehr in den Hintergrund treten kann. So waren durchaus nicht alle Urchriſten „Heilige" in dieſem Sinne, obwohl ſie alle dieſen Namen erhalten. Aber ſie ſind durch die Taufe in eine ganz beſondere Beziehung zu Gott geſetzt, ſind „geweiht", wobei das Ziel dieſer Weihe eben die zu erſtrebende übernatürlich-ſittliche Heiligkeit iſt. Noch loſer iſt die Beziehung, wenn es 1 Kor. 7, 14 heißt, durch einen chriſtlichen Eheteil ſei auch der andere noch heidniſche ſamt den Kindern „geheiligt".

Wenn Jeſus im Abſchiedsgebete den Vater bittet, er möge ſeine Apoſtel „heiligen", ſo iſt von vornherein klar, daß er eine Heiligung und einen Anſchluß an Gott im engeren und engſten Sinne meint. In welchem Sinne, das ergibt ſich ſowohl aus dem Zuſammenhang, als auch aus dem von Jeſus angegebenen Mittel der Heiligung „in der Wahrheit" = „durch die Wahrheit". Die Wahrheit (vgl. zu dieſem Begriff das zu 14, 6 Geſagte auf S. 337 ff.) iſt das durch Offenbarung erkannte Weſen Gottes. (Vgl. zu „Erkenntnis" oben zu Vers 3). Dieſe Erkenntnis aber, die ja nicht nur in einem Akte des Verſtandes beſteht, ſondern weſentlich auch ein Erfaſſen Gottes durch die Liebe und deshalb identiſch mit dem Beſitze des „ewigen Lebens" iſt (Vers 3), beſteht ſomit letzten Endes in nichts anderem als in dem, was die Theologen die heiligmachende Gnade nennen, wodurch der Menſch eben „heilig" im engſten und höchſten Sinne wird. Vermittelt aber wird jene „Erkenntnis" und „Wahrheit" durch das Wort Gottes. Deshalb fügt Jeſus hinzu: „Dein Wort iſt die Wahrheit." Zwar haben die meiſten Handſchriften, denen ſich auch unſere Bibelausgaben und -überſetzungen anzuſchließen pflegen, nur: „Dein Wort iſt Wahrheit." Jedoch wird die Lesart des Codex Vaticanus und einiger weniger Handſchriften vorzuziehen ſein: „Dein Wort iſt die

Wahrheit." Denn die gewöhnliche Lesart würde nur sagen, daß Gottes Wort wirklich wahr ist, also nichts Falsches enthält, aber nicht das, worauf es hier ankommt: es ist die den Menschen heiligende Wahrheit.

„Heilig" in dem eben besprochenen Sinne sind die Apostel nun allerdings schon, und davon war bereits in den vorhergehenden Bitten des hohenpriesterlichen Gebetes die Rede gewesen. An dieser Stelle spitzt sich also die Bitte Jesu dem Zusammenhang nach noch zu einer ganz besonderen Bedeutung zu: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt." Sie, die nicht „von der Welt sind", aber mit demselben Beruf wie Jesus von diesem in die Welt gesandt werden, sollen auch die dazu nötige Ausstattung erhalten, das ist die ihrer ganz besonderen Aufgabe entsprechende Heiligkeit und Berufsgnade. Man könnte also hier geradezu übersetzen: „Weihe sie", d. h. gib ihnen über die gewöhnliche Gnade hinaus noch jene ganz besonders zu ihrem Berufe nötige Fülle der Gnade. Um ihnen diese Gnadenfülle aber zu erwirken, fährt Jesus fort: „Und ich heilige mich selber für sie, damit sie in Wahrheit geheiligt seien." Da Jesus, der längst infolge der hypostatischen Union auch in seiner Menschheit nicht nur den Vollbesitz der heiligmachenden Gnade, sondern auch die substantiale Heiligkeit besitzt, sich nicht mehr weiter in dem oben erläuterten Sinn „heiligen" kann, so kann das Wort „heiligen" hier nur den ganz spezifischen Sinn haben, in dem es auch schon in den Büchern des Moses häufig verwendet wird (Ex. 13, 2; 28, 38; Deut. 15, 19 u. a.): etwas zur Opfergabe bestimmen. Tatsächlich ist ja Christus nach dem Hebräerbrief sowohl Priester als Opfer des Neuen Bundes (Hebr. 9, 11–14; 10, 10). Jesus bringt also sein Kreuzesopfer, das ja der Erlösung der ganzen Welt gilt, außerdem noch mit der ganz besonderen Absicht dar, seinen Aposteln die zu ihrem Berufe erforderliche Heiligkeit und Gnade zu erwirken, „damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien". Nicht „in der Wahrheit" heißt es jetzt in dem prägnanten Sinn von Vers 17, sondern „in Wahrheit", d. h. damit sie ganz und voll geheiligt, d. h. mit der besonderen Fülle der Gnade ausgerüstet seien, die sie zum Apostolat benötigen. Die Apostel, die dieses laut gesprochene Gebet Jesu mit angehört haben und wohl wissen, daß Jesu Gebet zum Vater bestimmt erhört wird, können also getrost und mutig trotz des Hasses der Welt „in die Welt" hineingehen. Sie sind der Fülle der Gnade gewiß. Und da die hier so dringlich ausgesprochene Bitte Jesu selbstverständlich auch allen denen gilt, die die Arbeit der Apostel fortzusetzen berufen sind, so darf auch jeder Priester trotz eigener Unzulänglichkeit, wenn er nur guten Willen hat, sich felsenfest auf dieses Gebet Jesu verlassen, aus dem ihm trotz seiner eigenen Fehler und Sünden stets von neuem die Fülle priesterlicher Gnaden zuströmt.

Man hat sich darüber aufgehalten, daß Jesus sagt: „Ich habe sie (die Jünger) in die Welt gesandt." Während die Kritiker hierin einen Beweis dafür finden, daß das ganze Gebet überhaupt nicht von Jesus stammt, suchen andere das Tempus der Vergangenheit zu erklären entweder mit Hinweis auf

die früheren Verwendungen der Apoſtel zu ſeelſorgerlicher Tätigkeit oder mit der Annahme, Jeſus habe hier am Ende ſeines Lebens prophetiſch geſprochen, d. h. er rede von dem, was er unmittelbar zu tun gedenke, als von etwas bereits Geſchehenem (vgl. 13, 31). Viel einfacher iſt es, hier die Hand des die Reden Jeſu bearbeitenden Schriftſtellers zu ſehen, dem von ſeinem Standpunkt aus dieſes Tempus der Vergangenheit von ſelber in die Feder gefloſſen iſt (vgl. S. 96). So kann man auch das Partizip der Gegenwart im folgenden Vers „für die infolge ihres Wortes Glaubenden" auffaſſen, obwohl hier dieſes Partizip eher zeitlos gebraucht iſt.

20 Aber nicht nur an das Häuflein ſeiner Jünger, die um ihm herum ſtehen, denkt Jeſus in dieſem feierlichen Abſchiedsgebet, ſondern an uns alle. Ich bitte aber nicht allein für dieſe, ſondern auch für die, die durch ihr Wort an
21 mich gläubig werden, „damit alle eins ſeien wie du, Vater, in mir und ich in dir". Wiederum betont Jeſus ſein Herzensanliegen, „daß ſie eins ſeien". So vollkommen eins, wie er im Vater iſt und der Vater in ihm. Das iſt freilich unmöglich ganz zu erreichen. Denn die Einheit zwiſchen Vater und Sohn iſt die des Weſens. Beſitzen doch beide zuſammen die eine und einzige göttliche Natur, ſo daß infolgedeſſen auch alle Eigenſchaften und Betätigungen dieſer göttlichen Natur, alſo das ganze Denken und Wollen in beiden göttlichen Perſonen phyſiſch das gleiche iſt. Jedoch auch in der Kirche der Gläubigen ſoll ein und dasſelbe auf Gott gerichtete Denken und Wollen herrſchen. Das wird dann der Fall ſein, wenn ſie eins ſind im Glauben und in der Liebe. Dann mag und muß natürlich ein jeder ſein eigenes perſönliches Leben führen. Aber weil das Ziel aller dieſer mannigfaltigen Lebensgeſtaltungen ein und dasſelbe iſt, deshalb klingen ſie alle zuſammen in einem einzigen gewaltigen Akkord des Glaubens und der Liebe. „So mögen auch ſie in uns eins ſein." Durch denſelben Glauben und dieſelbe Liebe zu einer auf Gott hin gerichteten Einheit verſchmolzen, leben die Gläubigen bereits „in Gott", aus dem der Kirche ſamt ihren Gläubigen ja alle Lebenskraft zufließt. Mehrere Handſchriften (auch die Vulgata) haben zwar vor das „in uns" noch einmal das Wörtchen „eins" ſtehen: „Sie mögen in uns eins ſein." Aber das iſt wohl aus dem erſten Teil des Verſes eingefügt worden, weil man den Sinn des Satzes: „So mögen ſie auch in uns ſein", nicht ganz verſtanden hatte. Die Welt aber ſoll aus dieſer wunderbaren, in allen Gläubigen bewirkten Einheit den Schluß ziehen müſſen, daß der, der ſie bewirkt hat, wirklich in ganz beſonderer Weiſe von Gott geſandt war. Jeſus ſelbſt hat auch alles getan, was
22 er nur tun konnte, um dieſe Einheit unter ihnen herzuſtellen. Hat er doch ſogar die Herrlichkeit, die der Vater ihm gegeben hat, ihnen gegeben zu eben dieſem Zwecke. Es fragt ſich, was unter dieſer „Herrlichkeit" zu verſtehen iſt. Manche denken an die Macht, Wunder zu wirken, und an die Gabe der eindrucksvollen Lehre, wodurch Jeſus ſelbſt ſich als den Gottgeſandten erwieſen hat und wodurch auch ſeine Apoſtel nach Pfingſten die Ungläubigen bekehrt und im Schoß der Kirche vereinigt haben. Allein dieſe mehr nach außen hin

tätigen Kräfte genügen nicht, um eine so tief ins Innerste greifende Wirkung hervorzubringen. Die „Herrlichkeit" Gottes ist vielmehr Gottes Wesen selbst, insofern es glanzvoll in die Erscheinung tritt. Dieses Wesen hat der Vater dem Sohne gegeben bei der ewigen Zeugung. Der Mensch Christus hat daran Anteil erhalten bei seiner wunderbaren Erzeugung im Schoße der Jungfrau Maria, durch die Aufnahme seiner menschlichen Natur in die hypostatische Union. Uns aber hat Jesus von seinem Wesen geschenkt dadurch, daß er uns zu Kindern Gottes machte. Das also meint Jesus auch hier: unsere Annahme als Gotteskinder. Denn infolge dieser wohnt und lebt Christi eigener Geist, ja er selbst in dem Gotteskind (vgl. Röm. 8, 9–16; Gal. 4, 6; 2 Kor. 13, 5; Gal. 2, 20 u. a.). Wenn aber ein und derselbe Geist Christi in den Gläubigen lebt, dann sind sie wirklich „zur vollendeten Einheit gelangt", vorausgesetzt, daß jeder von ihnen sich auch vom Geiste treiben läßt (vgl. Röm. 8, 14; Gal. 5, 18). Weil allerdings die „Herrlichkeit" Gottes sein Wesen bezeichnet, insofern es glanzvoll sich offenbart, so hat Christus ohne Zweifel auch jene beiden Offenbarungsgaben, die Macht des Wortes und der Wunderwirkung, mit eingeschlossen, überhaupt die ganze außerordentliche Ausstattung mit den sogenannten Charismata, die in der Urkirche so glanzvoll hervortrat (vgl. 1 Kor. 12, 28ff. u. a.) und in der jene „Herrlichkeit" auch
23 nach außen hin in Erscheinung tritt. Denn jene innere Einheit der Gläubigen unter sich und mit Gott ist ja ihrem Wesen nach unsichtbar und nur da und dort indirekt wahrzunehmen. Aber gerade in den auffälligen, nach außen hin in Erscheinung tretenden „Geistesgaben" der Jünger Christi kann und soll die Welt erkennen, daß wirklich der Vater es war, der Christus gesandt hat, und daß er dessen Jünger ebenso geliebt hat, wie er seinen Sohn liebte. Denn sonst hätte er diesen nicht die gleiche „Herrlichkeit" verliehen.

Noch einmal, zum Schlusse, wendet sich das Gebet Jesu dem engeren Kreis seiner jetzigen Jünger zu. Das wird deutlich aus Vers 25b und 26a: „Diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast, und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan." Indirekt allerdings kommt der Inhalt dieser letzten Bitte auch allen denen zu, die „durch ihr Wort gläubig werden", da bei diesen ja dieselben Voraussetzungen gelten wie bei den Aposteln (sie haben erkannt, daß der Vater Jesus gesandt hat, und Jesus hat ihnen den Namen des Vaters kundgegeben). Mit ganz besonderer Innigkeit und Eindringlichkeit richtet
24 Jesus diese letzte Bitte an den Vater. „Vater – ich will." So energisch hat er bis jetzt noch nie zum Vater gesprochen. Aber er hat das Recht dazu, er, der allezeit gehorsame Sohn, der jetzt eben sich anschickt, das schwerste Opfer des Gehorsams zu bringen und am Kreuz zu sterben. „Ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast." Im Griechischen steht „die du mir gegeben hast", oder genau gesagt (nach den besten Handschriften) „was du mir gegeben hast", voran, vor dem „Ich will" usw. Dadurch wird die Bitte und letzte Willensäußerung Jesu noch nachdrücklicher: Was alle die anbelangt, die du mir gegeben hast – du hast sie mir selbst gegeben,

damit ich frei darüber verfüge. Gut, es iſt mein ausdrücklicher Wille, „daß ſie da bei mir ſeien, wo ich bin, damit ſie meine Herrlichkeit ſchauen, die du mir gegeben haſt, weil du mich geliebt haſt vor Grundlegung der Welt". Wenn die Herrlichkeit Gottes ſein göttliches Weſen iſt, inſofern es glanzvoll in die Erſcheinung tritt, ſo kann Chriſtus unter ſeiner Herrlichkeit nichts anderes verſtehen, als die Erſcheinung ſeiner Gottheit in ihrem vollſten Glanze, ſo wie ſie im Himmel den Augen der Seligen ſichtbar wird. Allerdings bereitet den Theologen die hinzugefügte Begründung eine Schwierigkeit: „die du mir gegeben haſt, weil du mich geliebt haſt vor Grundlegung der Welt". Denn der Vater hat doch dem Sohne nicht deshalb ſein Weſen mitgeteilt, weil er ihn geliebt hat. Das Verhältnis iſt vielmehr gerade umgekehrt: Weil der vom Vater ſeit Ewigkeit gezeugte Sohn deſſen ganzes göttliches Weſen beſitzt, darum liebt ihn der Vater mit unendlicher Liebe. Manche nehmen deshalb an, es ſei hier von der Herrlichkeit der verklärten Menſchennatur Chriſti die Rede, und die Begründung: „weil du mich geliebt haſt vor Grundlegung der Welt", ſei zu verſtehen von der Liebe Gottes zu der ſeit Ewigkeit vorauserkannten und auserkorenen Menſchheit Chriſti. Allein die Herrlichkeit Jeſu, von der hier die Rede iſt, kann keine andere ſein als die, welche ſich Jeſus in Vers 5 erbittet. Dort heißt es aber ausdrücklich: „die ich, ehedenn die Welt war, bei dir beſaß". Es iſt alſo die Herrlichkeit ſeines göttlichen Weſens. Jeſus aber ſpricht hier nicht die Sprache der Theologen, ſondern er redet in menſchlich verſtändlicher Weiſe: Die Liebe des Vaters iſt freilich nicht der metaphyſiſche Grund der ewigen Zeugung des Sohnes und ſomit der Mitteilung des göttlichen Weſens an ihn. Aber aus dieſer ewigen Liebe des Vaters zum Sohne läßt ſich die Herrlichkeit von deſſen göttlichem Weſen ermeſſen, da der Vater nur etwas ihm gänzlich Weſensgleiches ſo lieben kann vor Grundlegung der Welt.

Dieſe letzte Bitte liegt Jeſus doch außerordentlich am Herzen. Sein Gebet wird immer eindringlicher und andringender. Er appelliert geradezu an die
25 Gerechtigkeit des Vaters: „Gerechter Vater, die Welt zwar hat dich nicht erkannt. Ich aber habe dich erkannt. Und ebenſo haben auch dieſe da erkannt, daß du mich geſandt haſt." Sie haben alſo erkannt, daß das von Jeſus verkündigte Wort wirklich des Vaters Wort iſt und haben es gläubig als ſolches
26 aufgenommen. Und deshalb konnte auch Jeſus ihnen den Namen des Vaters kundgeben, d. h. das ganze Weſen des Vaters, ſoweit es unter dieſem Namen zu erfaſſen iſt. Und er wird dieſen Namen auch fernerhin kundgeben, indem er ſowohl die Apoſtel ſelbſt immer tiefer in die Erkenntnis Gottes einführen, als auch andere durch die Tätigkeit der Apoſtel zu dieſer Kenntnis führen wird, um ſich dann auch in dieſen anderen perſönlich in gleicher Weiſe zu offenbaren. Somit ſind alſo auch jene Späteren in dieſe zunächſt auf die Apoſtel zielende Bitte mit eingeſchloſſen. Die Abſicht aber, die ihn dabei leitet, iſt, „damit die Liebe, mit der du mich geliebt haſt, in ihnen ſei und ich in ihnen". Das erſtere heißt natürlich nicht, damit die Jünger Jeſus ebenſo lieben, wie der

Vater ihn liebt. Denn erstens ist das ein Ding der Unmöglichkeit. Und zweitens betet Jesus nicht für sich, sondern für seine Jünger um eine Gabe, die wie die zweite „und ich in ihnen" ihnen selbst zugute kommen soll. Es ist also ein sehr starker und prägnanter Ausdruck dafür, daß der Vater die Jünger Jesu ebenso lieben möge, wie er Jesus selbst geliebt hat. Diese Liebe möge er nicht nur in sich haben, sondern sie möge ganz in den Jüngern sein, gleichsam in ihnen wohnen, so daß sie fortgesetzt deren beseligende Wirkung verspüren, wie ja der Vater selbst in denen Wohnung nehmen wird, die Jesus angehören (14, 23). Ebenso will aber auch Jesus selbst ganz in ihnen drin sein und wohnen. Dann ist es allerdings nicht mehr nur Barmherzigkeit Gottes, sondern geradezu eine Pflicht seiner Gerechtigkeit, Menschen, mit denen er selbst ebenso wie sein eingeborener Sohn dermaßen innig verbunden ist, einmal auch da sein zu lassen, wo Jesus ist. Dieses energische Gebet Jesu kann nicht unerhört bleiben. Wir dürfen und sollen uns also ganz und voll darauf verlassen. Und wir dürfen das trotz unserer Schwachheiten und Unzulänglichkeiten, wenn wir nur den guten Willen besitzen. „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast." Das mag auch denen zum Troste dienen, denen der Tod einen lieben Menschen, der zu Christus gehörte, entrissen hat.

## *JESU HERRLICHKEIT UND MAJESTÄT IN SEINEM LEIDEN. Kap. 18 u. 19.*

### *JESU GEFANGENNAHME AM ÖLBERG. Kap. 18 Vers 1—12. (Matth. 26, 47—56; Mark. 14, 43—52; Luk. 22, 47—53.)*

(1) Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus, über den Kedronbach hinüber, an einen Ort, wo sich ein Garten befand. In diesen ging er mit seinen Jüngern. (2) Auch Judas aber, sein Verräter, kannte den Ort, weil Jesus dort häufig mit seinen Jüngern zusammen sich eingefunden hatte. (3) Judas also nahm die Kohorte sowie Diener von den Hohenpriestern und von den Pharisäern und begab sich dahin mit Fackeln und Laternen und Waffen. (4) Jesus, der alles wußte, was über ihn kommen sollte, trat heraus und sprach zu ihnen: „Wen suchet ihr?" (5) Sie antworteten ihm: „Jesus von Nazareth." Er sagte zu ihnen: „Der bin ich." Auch Judas aber, sein Verräter, stand bei ihnen. (6) Wie er nun zu ihnen sagte: „Der bin ich", wichen sie zurück und fielen zu Boden. (7) Da fragte er sie wiederum: „Wen suchet ihr?" Sie sagten: „Jesus von Nazareth." (8) Jesus antwortete: „Ich habe euch gesagt, daß ich es bin. Wenn ihr also mich sucht, so laßt diese gehen." (9) Damit das Wort erfüllt würde, das er gesprochen hatte: „Die du mir gegeben hast, von denen habe ich keinen verloren" (17, 12). (10) Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es heraus und schlug nach dem Knecht des Hohenpriesters und hieb

ihm das rechte Ohr ab. Der Name des Knechtes aber war Malchus. (11) Da sagte Jesus zu Petrus: „Steck das Schwert in die Scheide. Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?“ (12) Hierauf ergriffen die Kohorte und der Kriegstribun und die Diener der Juden Jesus und banden ihn.

Schon aus dieser ersten Szene ersieht man deutlich die Absicht des heiligen Johannes in seiner Berichterstattung über das Leiden Christi: Er will einerseits die Synoptiker ergänzen, indem er manches Unverständliche bei ihnen näher erklärt bzw. manches Mißverständliche ins rechte Licht setzt, andrerseits will er Schritt für Schritt auf die Freiwilligkeit Jesu in seinem Leiden und auf die volle Souveränität hinweisen, mit der Jesus jeden einzelnen Teil desselben hinnimmt, und auf die Majestät und Macht, die selbst aus seiner
1 tiefsten Verdemütigung noch hervorleuchten. Jesus begab sich also, wie Johannes ergänzend berichtet, über den Bach Kedron oder Kidron, wie er sonst im Alten Testament nach masorethischer Aussprache heißt, hinüber. Kedron = „Schwarzbach“, wohl wegen der in ihn hineingeleiteten Abwässer, wird nicht nur der Bach genannt, sondern auch das ganze, die Stadt im Osten abschließende Tal zwischen der Stadt und dem Fuße des Ölbergs. Als „Winterbach“ bezeichnet ihn mit Recht das griechische Wort, d. h. als einen nur zur Regenzeit heftig dahinströmenden Gießbach. Über ihn hatte seinerzeit schon David vor seinem Sohn Absalom fliehen müssen (2 Sam. 15, 23). Die Könige Hiskia und Josia hatten einst die Asche der zerstörten Götzenbilder und anderen Götzenunrat in dieses Tal werfen lassen (2 Kön. 23, 4 ff.; 2 Chron. 29, 16; 30, 14). Auch befanden sich daselbst Sammelgräber gemeiner Leute (2 Kön. 23, 6). Durch dieses Tal also führte zu mitternächtiger Stunde der Weg ins Leiden. „Ein Garten“ war dort drüben, berichtet wiederum ergänzend der heilige Johannes. Der Garten Gethsemani = Ölkelter“ (vgl. Band XI 1, S. 118) bildet ein Quadrat von etwa 60 Meter Seitenlänge. Er wird von einer Mauer und etwa auch einer Kaktushecke
2 umschlossen gewesen sein. Auch Judas kannte den Ort, da Jesus häufig sich daselbst mit seinen Jüngern zusammen eingefunden hatte. Offenbar auch schon bei früheren Aufenthalten in Jerusalem. Während der Karwoche scheint Jesus nur eine Nacht, nämlich die vom Palmsonntag auf den Montag, in Bethanien zugebracht zu haben (vgl. Mark. 11, 11). Sonst pflegte er hier am Ölberg zu übernachten (vgl. Luk. 21, 37, worauf Lk. 22, 39 Bezug nimmt). Es war also für Judas nicht schwer, den Herrn zu finden, und dieser selbst — das läßt Johannes durchblicken — legte es auch gar nicht darauf ab, sich vor dem Verräter zu verbergen. Etwas sonderbar ist der Aus-
3 druck: Judas nahm die Kohorte usw. Bezüglich der Diener der Hohenpriester, d. h. der Mannschaften der Tempelpolizei (vgl. Matthäus-Markus-Kommentar), ist das nicht zu verwundern. Aber „die Kohorte“ konnte er doch nicht ohne weiteres in seine Dienste nehmen. Das war nämlich die römische Besatzung der Burg Antonia, die, wie es scheint, für gewöhnlich gerade aus einer

Kohorte unter ihrem Tribun oder Chiliarchen (Vers 12) bestand (vgl. Apg. 21, 31; Matth. 27, 27; Mark. 15, 16). Offenbar also hatten die Mitglieder des Hohen Rates in der Furcht vor einem etwa zu erwartenden Volksaufruhr (vgl. Matth. 26, 3–5), die nach den Erfahrungen des Palmsonntags (vgl. 12, 19: „die ganze Welt ist ihm ja nachgelaufen") keineswegs unbegründet war, sich mit dem Pilatus schon ins Benehmen gesetzt und die Erlaubnis zur Mitwirkung des römischen Militärs eingeholt. Natürlich sollten die Soldaten nicht selbst die Verhaftung vornehmen, was ja Sache der jüdischen Behörde war; aber sie sollten wenigstens für alle Eventualitäten dabei sein. Daß nicht die ganze Kohorte sich beteiligte (der zehnte Teil einer Legion bestehend aus 600 Mann Linientruppen und 400 Mann Hilfstruppen), versteht sich von selbst. Der beharrlich gesetzte Artikel „die Kohorte" (Vers 3 und 12) beweist allerdings, daß das griechische Wort hier nicht mit einer „Abteilung", was es auch heißen kann, übersetzt werden darf, sondern daß tatsächlich von „der Kohorte" die Rede ist. Immerhin kann es nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der ganzen Besatzung gewesen sein. Aber der Umstand, daß der Kommandant der Besatzung das Unternehmen für wichtig genug hielt, um selbst die Führung dieser Abteilung zu übernehmen, entschuldigt die etwas starke Übertreibung in dem von dem Evangelisten gewählten Ausdruck. Auch das könnte auffallen, daß sie „mit Fackeln und Laternen" anrücken, obwohl doch Vollmond war. Aber man sieht daraus, wie äußerst vorsichtig und ängstlich der Verräter und die Herren des Hohen Rates zu Werke gingen, um ja auf alles vorbereitet zu sein, etwa eine plötzliche Verdunkelung des Mondes durch Wolken oder für den Fall, daß Jesus sich in Höhlen und Klüften zu verbergen suchte. Jesus hatte also wirklich recht, wenn er nach den Synoptikern ihnen vorhielt: „Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen."

Diese Vorsichtsmaßnahmen waren allerdings sehr überflüssig. Denn Jesus stellte sich freiwillig seinen Feinden. Den Ölbergkampf läßt Johannes weg, teils weil er von den Synoptikern schon erzählt ist, teils weil er zu der besonderen, oben angegebenen Absicht des Verfassers nicht paßt. Eine deutliche Anspielung darauf ist aber in der an Petrus nachher gegebenen Antwort ent-
4 halten (Vers 11). „Jesus also, der alles wußte, was über ihn kommen sollte, trat heraus." Woraus? Wohl nicht erst aus dem Garten, sondern aus der Höhle, in der er die übrigen Apostel zurückgelassen hatte (vgl. Matthäus-Markus-Kommentar). Diese Höhle, etwa 15 Meter lang und 7–8 Meter breit, die man früher für die Todesangstgrotte hielt, war von dem Garten getrennt durch den Weg, der direkt von dem Goldenen Tor des Tempels mittels 537 in den Felsen hineingehauener Stufen bis zum Gipfel des Ölbergs führte. Offenbar hatte Jesus nach Vollendung seines Todeskampfes erst bei den Aposteln in dieser Höhle verweilt und das von den Synoptikern mitgeteilte kurze Gespräch geführt. In diese Höhle war dann auch Judas mit einigen Tempelpolizisten und Ratsmitgliedern eingedrungen und hatte seinem Herrn den Verräterkuß gegeben. Da aber hier wegen des Gedränges die

Polizisten trotz der paar mitgebrachten Fackeln Jesus nicht sofort erkannten und eine Verwirrung entstand, trat Jesus von selbst aus der Höhle heraus und fragte die ihm Zunächststehenden: „Wen suchet ihr?" Übrigens macht weder diese Frage Jesu noch die darauf gegebene Antwort die Annahme absolut notwendig, daß die Schergen ihn vorher nicht erkannt haben. Der ganze Vorgang ist ebensogut erklärlich durch den imponierenden Eindruck, den seine ganze Persönlichkeit machte. Unter diesem Eindruck wagen die Schergen trotz des Judaszeichens nicht, Hand an ihn zu legen. Er aber, um seine ganze Souveränität auch in seinem Leiden zu zeigen, provoziert direkt seine Verhaftung durch die gestellte Frage. Freilich, auch jetzt wagen sie es noch nicht.
5 Im Gegenteil. Sein ruhiges, majestätisches „Der bin ich" lähmt die bereits mit aller Ausrüstung zu seiner Gefangennahme ausgezogenen Scharen noch mehr, als das in früheren Gelegenheiten der Fall gewesen war (vgl. 7, 30;
6 8, 20 59; 10, 39; Luk. 4, 29 30). Sie, d. h. natürlich nicht die ganze Mannschaft, auch wohl nicht die römischen Soldaten, die sich mehr im Hintergrund hielten, sondern die Zunächststehenden von den Tempelpolizisten und Ratsherren, wichen zurück und fielen zu Boden. Die vorhergehende Bemerkung: „Auch Judas, der Verräter, stand bei ihnen", soll wohl nicht nur auf die Gegenwart des Judas aufmerksam machen zum Ersatz für die Auslassung des Judaskusses, sondern darauf hinweisen, daß auch der Verräter mit den anderen, bei denen er stand, durch Jesu Antwort zu Boden geschmettert wurde. Zweifellos will der Evangelist diese gewaltige, alle früheren Fälle übersteigende Wirkung des Wortes Jesu als ein eigentliches Wunder aufgefaßt wissen. Bevor der Sohn Gottes den Menschen seine Hände zur Fesselung darreicht (Vers 12), offenbart er noch einmal seine Macht, indem er sie ohne eine Handbewegung durch ein bloßes Wort, das nicht einmal die geringste Dro-
7 hung enthält, niederschmettert. Zweimal muß Jesus seine Frage stellen, bis sie nur einigermaßen sich von ihrem Schrecken erholt haben. Aber auch dann wagen sie noch nicht, ihn anzurühren. Erst will Jesus alles gesagt haben, was er noch zu sagen hat. Denn — immer wieder weist die ganze Erzählung des Evangelisten darauf hin, auch ohne daß er es ausdrücklich mit Worten sagt — die Initiative befindet sich schon beim Beginn seines Leidens ganz aufseiten Jesu. Hat er doch selber einst versichert: „Niemand kann mir mein Leben
8 nehmen, sondern ich selber gebe es von mir aus dahin" (10, 18). Das erste aber, was er noch zu sagen hat, ist ein Wort zum Schutze seiner Apostel, sei es, daß einige Häscher schon versucht hatten, den einen oder anderen von ihnen zu ergreifen, sei es, daß Jesus von vornherein jeden derartigen Versuch unter-
9 binden wollte. Der Evangelist macht darauf aufmerksam, wie Jesus dadurch sein Wort gehalten habe, es nicht zuzulassen, daß einer der Seinigen verloren gehe (17, 12; vgl. 6, 39). Jesus hatte das zwar in etwas anderem Sinne gemeint vom Verluste des Seelenheiles. Immerhin ist die Erinnerung des heiligen Johannes nicht nur wegen der verwandten Bedeutung angebracht, sondern auch insofern, als eine Verhaftung der Jünger in ihrem gegenwärtigen

noch recht ungefestigten Seelenzustande ja auch in dieser Hinsicht eine große Gefahr für sie bedeutete. Auf alle Fälle offenbart sich in diesem Befehle Jesu an die Häscher dieselbe innige väterliche Sorge um die Seinigen, die aus jenen Worten des hohenpriesterlichen Gebetes gesprochen hatte. Übrigens macht Knabenbauer in seinem Kommentar zu diesem Zitat des heiligen Johannes eine sehr treffende Bemerkung: „Beachte, wie der Evangelist das wenige Zeilen vorher von ihm berichtete Wort Jesu trotzdem nicht wörtlich wiedergibt. Man braucht sich also nicht zu verwundern, wenn auch an anderen Orten Stellen aus dem Alten Testament nicht im gleichen Wortlaut angeführt werden."

Da die Häscher nach dieser Aufforderung Jesu offenbar Miene machen, ihren Auftrag auszuführen, fragen nach Lukas die Begleiter Jesu: „Herr, sollen wir mit dem Schwerte dreinschlagen?" (Luk. 22, 49.) Zwei der Apostel hatten nämlich Schwerter bei sich (vgl. Luk. 22, 38). Einer von den beiden — von Johannes erfahren wir, daß es Petrus war — wartet die Antwort nicht ab, sondern führt einen wuchtigen Hieb nach dem Kopfe des ihm wohl gerade gegenüberstehenden Dieners des Hohenpriesters. Doch der weicht geschwind noch aus, so daß Petrus ihm bloß das rechte Ohr abschlägt. Da hier für Diener im Griechischen ein anderes Wort steht als für die „Diener" der Hohenpriester und Pharisäer, so wird es sich nicht um einen Angehörigen der Tempelwache handeln, sondern um einen persönlichen Diener des Hohenpriesters. Daß Johannes seinen Namen wußte, ist nach Vers 15 nicht verwunderlich. Malchus (= König) ist übrigens auch ein sonst besonders bei den nabatäischen Arabern häufig vorkommender Name. Er scheint also bei Heiden gebräuchlich gewesen zu sein, und dieser Knecht war demnach wohl ein Proselyt. Es ist eine sehr törichte Vermutung von manchen, Johannes habe den von allen drei Synoptikern verschwiegenen Namen des Petrus aus irgend einer böswilligen Absicht gegen den letzteren angegeben. Er hat es vielmehr getan, um das von ihm mitgeteilte Gespräch Jesu mit Petrus (13, 36—38) zu ergänzen und zu beleuchten. Die Tat des Petrus in Gethsemani zeigt, daß es ihm wirklich ernst gewesen war mit jener Versicherung und daß es ihm auch an Mut nicht gebrach. Denn Mut gehörte schon dazu, angesichts einer solchen feindlichen Überzahl in dieser Weise zum Angriff überzugehen. Freilich steht in um so krasserem Gegensatz zu dieser Tapferkeit gegenüber den bewaffneten Scharen die bald darauf bewiesene Feigheit des heiligen Petrus gegenüber einer Magd und einigen am Feuer sitzenden und schwatzenden Knechten. Aber hierin befindet sich Petrus durchaus nicht allein. Schon mehr als ein Mann, der dem bewaffneten Feinde gegenüber sich wie ein Held benahm, hat sich im bürgerlichen Leben als elender Feigling erwiesen. Diese Tapferkeit wäre übrigens dem Petrus sehr übel zu stehen gekommen, hätte nicht sein Herr und Meister ihn geschützt. Denn so stark wirkte der eben noch von Jesus erteilte Befehl nach: „Lasset diese gehen", daß keiner es wagte, sich an Petrus zu rächen. Sie müssen auch erst noch ruhig warten, bis Jesus dem Petrus eine

lange Antwort und Belehrung erteilt hat, von der Johannes, da er die als den Lesern bekannt vorausgesetzte Todeskampfszene weggelassen hat, absichtlich
11 nur die an jene erinnernden Worte mitteilt: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?" Johannes, der selber weiß, daß auch Jesus solchen Erschütterungen des Gemütes zugänglich ist, und sich keineswegs gescheut hat, das auch seinen Lesern zu verraten (12, 27), wollte durchaus nicht die Erinnerung an den Ölbergkampf verwischen. Aber er wollte seinen Lesern zeigen, als was für ein machtvoller Sieger über sich selbst und über andere Jesus aus diesem Kampfe hervorgegangen ist. Erst nachdem Jesus mit aller Ruhe zu Ende gesprochen, nach Lukas auch das Ohr des Knechtes wieder angeheilt und nachdem er überdies auch seinen Feinden eine Charakteristik ihres Verhaltens gegeben hat (vgl. die Synoptiker), erst jetzt ist es diesen gestattet, nun endlich das zu tun, wozu sie mit solchem Kriegsapparat ausgezogen sind. Es klingt eigenartig, wie Johannes noch einmal alles aufzählt in Vers 12:
12 „Die Kohorte also und der Kriegstribun und die Diener der Juden ergriffen Jesus." Diese ganze gegen ihn ausgesandte Macht darf erst handeln auf seinen Befehl.

Jetzt allerdings handelten sie gründlich: „Und sie banden ihn", fügt der vierte Evangelist als einziger hinzu. Der Sohn Gottes läßt sich von Menschen binden! Das ist doch kaum zu glauben. Es ist gut, daß der Evangelist im Vorhergehenden so klar und deutlich die Freiwilligkeit und Souveränität Jesu in seinem Leiden ins Licht gestellt hat. Sonst würde man es einfach für unmöglich halten, daß Gott von den Menschen sich hat binden lassen. Bedeutet es doch die tiefste Verdemütigung schon für den gewöhnlichen freiheitsstolzen Menschen, wenn er es erdulden muß, sich von seinesgleichen Fesseln anlegen zu lassen. Und doch sind wir alle gebunden. Jeder Mensch liegt gleichsam an einer Kette, die ihm nur in einem enggemessenen Umkreis freie Bewegung gestattet. Viele merken das glücklicherweise gar nicht. Aber die, die es fühlen, zerren an der Kette und laufen Gefahr, nicht die Kette, sondern sich selbst zu zerreiben. Denen wollte der Sohn Gottes wohl ein tröstendes Beispiel geben. Und noch schlimmer ist es, daß so viele, zur Freiheit der Gotteskinder berufene Menschen die Sklavenketten Satans tragen, ihre eigenen bösen Leidenschaften, mit denen der Teufel sie selber verhöhnt und verspottet. Das wird der tiefste Grund gewesen sein, warum der Sohn Gottes sich binden ließ: um für jene Sühne zu leisten und ihnen zur Freiheit zu verhelfen.

## *JESUS VOR ANNAS. VERLEUGNUNG DES PETRUS. Kap. 18 Vers 13—27. (Matth. 26, 57—75; Mark. 14, 53—72; Luk. 22, 54—71).*

(13) Und sie führten ihn zunächst zu Annas. Der war nämlich der Schwiegervater des Kaiphas, der in jenem Jahre Hoherpriester war. (14) Kaiphas war es, der den Juden den Rat gegeben hatte, es sei besser, daß ein Mensch sterbe für das Volk (11, 50). (15) Simon Petrus aber folgte Jesus nach und noch ein anderer Jünger. Jener

Jünger war mit dem Hohenpriester bekannt und ging (infolgedessen) mit Jesus in den Hof des Hohenpriesters hinein. (16) Petrus aber blieb draußen an der Türe stehen. Da trat der andere Jünger, der Bekannte des Hohenpriesters, heraus, sprach mit der Türhüterin und holte Petrus herein. (17) Da sagte die Magd, die Türhüterin, zu Petrus: „Gehörst nicht auch du zu den Jüngern dieses Menschen?" Er sagte: „Nein." (18) Die Sklaven aber und die Diener standen herum und wärmten sich. Sie hatten ein Kohlenfeuer angemacht, weil es kalt war. Auch Petrus stand unter ihnen und wärmte sich.

(19) Der Hohepriester nun stellte an Jesus Fragen über seine Jünger und über seine Lehre. (20) Jesus antwortete ihm: „Ich habe öffentlich vor aller Welt geredet. Ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen, und im Geheimen habe ich nichts geredet. (21) Warum fragst du also mich? Frage die, die mich gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe. Die wissen, was ich gesagt habe." (22) Auf diese Worte hin versetzte einer der Diener, der neben ihm stand, Jesus einen Schlag ins Gesicht und sagte: „So antwortest du dem Hohenpriester?" (23) Jesus antwortete ihm: „Wenn ich ungehörig geredet habe, so weise mir nach, worin die Ungehörigkeit bestanden hat. Habe ich aber richtig geredet, warum schlägst du mich dann?" (24) Darauf schickte ihn Annas gefesselt zu dem Hohenpriester Kaiphas.

(25) Simon Petrus aber stand noch da und wärmte sich. Da sagten sie zu ihm: „Gehörst nicht auch du zu seinen Jüngern?" Er leugnete und sagte: „Nein." (26) Da sagte einer von den Knechten des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: „Habe ich dich nicht in dem Garten bei ihm gesehen?" (27) Wiederum leugnete Petrus, und sofort krähte ein Hahn.

13 Die ganze zur Verhaftung ausgesandte Mannschaft führte Jesus also zunächst zu Annas. Das „zunächst" oder „zuerst" soll offenbar nicht, wie manche meinen, auf den Vers 24 hinweisen. Denn hier handelt es sich um keine Aufzählung verschiedener nacheinander erfolgter Handlungen. Dafür kommt der Vers 24 viel zu spät hinter allem zwischen Vers 13 und 24 Erzählten. Außerdem ist das Subjekt in Vers 13 und 24 verschieden. Das Wörtchen „zuerst" erklärt sich demnach als eine stillschweigende, aber doch deutliche Erinnerung an die Darstellung der Synoptiker, die Johannes hier berichtigen will: Nicht zu Kaiphas haben sie ihn zuerst gebracht (vgl. Matth. 26, 57; Mark. 14, 53; Luk. 22, 54), sondern zu dessen Schwiegervater Annas. Nun entsteht freilich hier die Frage, vor wem das Vers 19–23 geschilderte Verhör stattgefunden hat. Nach Vers 19 vor dem Hohenpriester. Darunter wird man nach dem Zusammenhang ohne weiteres den Annas verstehen, der früher Hoherpriester gewesen war. Denn die ehemaligen Hohenpriester behielten diesen Titel bei. Das ergibt sich aus der wiederholten Sprechweise des Flavius Josephus (vgl. Vita 38; Bell. Jud. 2, 12, 6; 4, 3, 7 9 10; 4, 4, 3)

und des heiligen Lukas (vgl. Luk. 3, 2; Apg. 4, 6). Ja Lukas nennt nicht nur beide, Annas und Kaiphas, gleichzeitig als Hohepriester, sondern scheint dem ersteren sogar den Vorrang zu geben. Dagegen aber spricht, daß Johannes ausdrücklich seine schon einmal gemachte Bemerkung wiederholt (11, 49), Kaiphas sei in jenem Jahre Hoherpriester gewesen. Wenn er also gleich darauf (Vers 15 ff.) vom Hohenpriester spricht, so kann er doch nur den Kaiphas meinen. Demnach scheint er auch in Vers 19 von keinem anderen zu reden. Dazu kommt, daß sowohl die nächtliche Gerichtssitzung nach Matthäus und Markus vor Kaiphas stattgefunden hat, als auch, daß die Verleugnung des Petrus nach der ausdrücklichen Angabe aller drei Synoptiker im Hofe des Hauses von Kaiphas geschah. Johannes berichtet zwar die zweite und dritte Verleugnung gesondert für sich nach der Überführung Jesu zu Kaiphas. Aber er spricht dabei in keiner Weise von einer Ortsveränderung. Im Gegenteil: Die Anknüpfung von Vers 25 an das Vorhergehende soll daran erinnern, daß Petrus noch da sich befand, wo er Vers 18 gewesen war, also nach dem vorliegenden Texte im Hofe des Annas. Der so entstehende Widerspruch mit den klaren Angaben der Synoptiker hat schon lange viele und ernsthafte Exegeten veranlaßt, entweder an der richtigen Stellung des Verses 24 im jetzigen Text zu zweifeln oder den Vers 24 etwas anders zu erklären. Manche nämlich geben dem griechischen Aorist daselbst („er sandte ihn") die Bedeutung eines Plusquamperfektes („er hatte ihn gesandt"), wonach also der Vers eine nachträgliche Bemerkung des Evangelisten wäre. Diese Erklärung wäre zwar an sich möglich. Denn der Aorist hat nicht nur in Nebensätzen bisweilen die Bedeutung eines Plusquamperfektes, sondern, und sogar nicht einmal selten, auch in Hauptsätzen, und zwar nicht nur im Neuen Testament (vgl. Matth. 14, 3 ff.; Joh. 4, 45), sondern auch bei klassischen Schriftstellern. Freilich widerspricht einer solchen Auffassung an dieser Stelle das beigefügte griechische „un" (= nun, also), das eine Fortführung der Handlung, keine Zurückverweisung angibt. Aber eine ganze Anzahl von Handschriften haben dieses Wörtchen weggelassen, während in anderen statt dessen ein de = aber steht. Sei dem wie immer, auf alle Fälle müßte man gestehen, daß Johannes, wenn der Vers 24 so aufzufassen wäre, doch äußerst nachlässig geschrieben hätte. Denn der Zusammenhang läßt den Satz in keiner Weise, wie das sonst der Fall ist, als eine nachträgliche Bemerkung erkennen, zumal kurz darauf (Vers 28) die Handlung in ganz ähnlicher Sprechweise weitergeführt wird. Und schon aus Vers 13 und 14 die Übersendung des Herrn an Kaiphas herauszulesen, wie Maldonat es will, ist denn doch unmöglich. Im Gegenteil: Johannes hätte in diesem Falle von Vers 13 an so ungeschickt erzählt, daß jedermann ihn hätte mißverstehen müssen und unmöglich in Vers 24 eine nachträgliche Bemerkung im Sinne eines Plusquamperfektes hätte finden können, es sei denn, er wäre durch den Vergleich mit den Synoptikern oder durch die Unstimmigkeit bezüglich des „Hohenpriesters" im Texte selbst stutzig geworden.

Deshalb haben andere, wie gesagt, vermutet, der Vers 24 stehe überhaupt an falscher Stelle, er gehöre gleich hinter Vers 13. Nun findet sich tatsächlich eine griechische Handschrift, freilich nur eine einzige, und zwar jüngeren Datums, die den Vers sogar in der Mitte von Vers 13 hat, nach den Worten: „Sie führten ihn zunächst zu Annas", und vor „er war nämlich der Schwiegervater des Kaiphas, der in jenem Jahre Hoherpriester war". Diese Stellung ist jedoch ganz unmöglich. Denn aus ihr käme der Sinn heraus, Annas habe aus Gefälligkeit gegen seinen Schwiegersohn Jesus zu diesem weitergesandt. Nun ist aber im Jahre 1892 von Mrs. Agnes Smith Lewis im Katharinenkloster auf dem Sinai eine syrische Evangelienhandschrift gefunden worden, der aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stammende Codex Syrus Sinaiticus. Darin herrscht folgende Anordnung des Textes: Vers 13, 24, 14, 15, 19–23, 16–18, 25 ff. Manche hielten diese Anordnung, nach welcher auch die Verleugnung des heiligen Petrus zusammenhängend erzählt wird, für die richtige. Aber auch dagegen erheben sich die gewichtigsten Bedenken. Schon die in dieser Handschrift als Subjekt in Vers 25 stehenden Worte: „diese Leute, die sich wärmten", verraten, daß der Vers ursprünglich nicht gleich nach Vers 18 seinen Platz hatte. Außerdem ist es kaum denkbar, daß dieser Text, der doch die oben erwähnten Schwierigkeiten so leicht aus dem Wege räumt, falls er wirklich der ursprüngliche wäre, sich nur in diesem einzigen Textzeugen erhalten hätte, zu dem als zweiter Zeuge höchstens — wenn auch nicht mit Sicherheit — der heilige Cyrill von Alexandrien tritt, während sämtliche übrigen Handschriften und alte Übersetzungen die gewöhnliche Anordnung des Textes bieten. Endlich beweist der Vergleich dessen, was in Vers 19–23 geschildert wird, mit den von den Synoptikern überlieferten Berichten über die Gerichtssitzung unter dem Vorsitz des Kaiphas, daß es sich um zwei ganz verschiedene Vorgänge handelt. Bei den Synoptikern haben wir eine wirkliche Gerichtssitzung des versammelten Hohen Rates mit Zeugenverhör und Urteilsfällung. Hier hören wir weder etwas von Zeugen noch wird ein Urteil gefällt. Im Gegenteil. Jesus macht den Hohenpriester energisch auf dessen Pflicht der Zeugenvernehmung aufmerksam; und die ganze Szene endet mit dem ungebührlichen Eingreifen eines Gerichtsdieners. Es war also tatsächlich eine Vorverhandlung, die vor der eigentlichen, von den Synoptikern berichteten Gerichtssitzung stattfand. Nur so hat ja auch die betonte Bemerkung einen Sinn: „Sie brachten ihn zuerst zu Annas."

Damit erhebt sich aber die Frage von neuem: Wer ist der Hohepriester von Vers 19? Zahn entscheidet sich aus den oben angeführten Gründen für Kaiphas. Das Verhör habe zwar im Hause des Annas und natürlich auch in dessen Gegenwart stattgefunden, aber Kaiphas, der amtierende Hohepriester, habe es abgehalten. Der darauf folgende Vers 24 wolle nur sagen, daß Jesus nach diesem Verhör in das Haus des Kaiphas gebracht worden sei, in dem dann die eigentliche Gerichtssitzung stattfand. Allein diese Auffassung des Verses 24 ist denn doch zu künstlich. Wenn Kaiphas während der ganzen

vorhergehenden Szene die handelnde und leitende Person gewesen wäre, Annas aber völlig im Hintergrund gestanden hätte, dann hätte der Evangelist unmöglich plötzlich wieder den Annas zum handelnden Subjekt machen können, der Jesus zu „Kaiphas", dem „Hohenpriester", schickt, vor dem er doch gerade eben gestanden hat. Der Hohepriester von Vers 19 kann also kein anderer gewesen sein als Annas selbst. Nun empfinden wir das ja als eine rechte stilistische Nachlässigkeit, nachdem vorher von dem „Hohenpriester Kaiphas" fortgesetzt die Rede gewesen war, auf einmal weiterzufahren mit derselben Amtsbezeichnung „der Hohepriester" und plötzlich wieder den früher einmal genannten Annas darunter zu verstehen. Allein wir müssen uns in jene Zeit zurückversetzen. Damals, als diese Szene spielte, war die Bezeichnung des Annas als „der Hohepriester" schlechthin gang und gäbe. Hat er ja nicht nur, wie alle ehemaligen Hohenpriester, diesen Titel auch nach seiner Amtsentsetzung beibehalten, sondern er, der von 6—15 n. Chr. selbst das hohepriesterliche Amt innegehabt hatte, nachher der Vater von fünf Hohenpriestern und der Schwiegervater eines solchen, eben des Kaiphas, war, scheint — so wird man aus Luk. 3, 2 und besonders Apg. 4, 6 mit Recht schließen — auch nach seiner Absetzung, wenn auch nicht mehr amtlich, so doch persönlich immer noch die führende Rolle gespielt zu haben. Da ist es nicht nur zu verstehen, warum man Jesus nach seiner Gefangennehmung zuerst zu ihm geschleppt hat, sondern auch begreiflich, daß Johannes sich jener Nachlässigkeit in der Berichterstattung gar nicht bewußt geworden ist.

Wenn andrerseits in den unmittelbar auf Vers 13 und 14 folgenden Sätzen (Vers 15 und 16) nur Kaiphas unter „dem Hohenpriester" verstanden werden kann, dann stimmt also Johannes mit den Synoptikern darin überein, daß die Verleugnung des Petrus im Hofe des Kaiphas stattgefunden hat, ebenso mit der Angabe des heiligen Lukas: „Sie führten Jesus in das Haus des Hohenpriesters (Kaiphas)" (Luk. 22, 54; vgl. auch Mark. 14, 53 und Matth. 26, 57). Aber wie verträgt sich damit wiederum die Behauptung des heiligen Johannes: „Sie führten ihn zuerst zu Annas"? Die Lösung ist sehr einfach: Annas und Kaiphas, d. h. Schwiegervater und Schwiegersohn, bewohnten dasselbe Haus, denselben Häuserkomplex, der um einen gemeinsamen Hof lag. Somit ist es auch klar, warum in Vers 25 auch nach der Überführung Jesu zu Kaiphas immer noch dieselbe Örtlichkeit vorausgesetzt wird wie in Vers 18. Dieses hohepriesterliche Haus befand sich schon nach dem Zeugnis der ältesten Überlieferung im Südwesten der Stadt auf dem sogenannten Zionshügel, nahe bei dem Davidstor und nicht weit vom Abendmahlssaal.

Also zu Annas wurde Jesus zuerst geführt. Das geschah wohl nicht nur aus Höflichkeit des Kaiphas gegen seinen Schwiegervater, auch nicht nur in der Absicht, die Zeit auszufüllen, bis die Mitglieder des Hohen Rates versammelt waren (vgl. Mark. 14, 53). Sondern Annas, der alte Fuchs, wird wohl, wie auch sonst, so besonders in den Intrigen und Beschlüssen gegen

Jesus, eine besondere Rolle gespielt haben. Das Hohepriestertum war trotz des Festhaltens am äußeren Glanze von seiner hohen Würde, als der höchsten von Gott selbst eingesetzten geistlichen Macht auf Erden, die unter den Hasmonäern seit Simon sogar mit der Macht und Würde des Königtums verbunden war, längst tief herabgesunken. Seit Herodes I., der, so gerne er es wohl getan hätte, als Idumäer diese Würde nicht selbst bekleiden konnte, hatte es mit der Lebenslänglichkeit und Erblichkeit derselben ein Ende. Die Hohenpriester waren zu Kreaturen der jeweiligen Machthaber herabgesunken, bei deren Einsetzung und meist sehr bald erfolgter Absetzung politische oder auch andere recht minderwertige Gründe den Ausschlag gaben. Schon Herodes I. hatte im ganzen sieben Hohepriester eingesetzt (einen, den Ananel, zweimal) nach der jeweiligen Absetzung oder auch Ermordung ihrer Vorgänger. Einer von ihnen, Simon, Sohn des Boëthus aus Alexandrien, aus levitischem Geschlecht, verdankte seine Ernennung der leidenschaftlichen Liebe des Herodes zu dessen schöner Tochter Mariamne, die der König zur Frau haben wollte. Ihr Vater Simon blieb auch Hoherpriester, bis der König die Mariamne wieder satthatte und verstieß. Die römischen Statthalter, ebenso die Könige Agrippa I. und Agrippa II., ahmten das Beispiel des Herodes nach. Daher kam es, daß seit dem Regierungsantritt des Herodes I. (37 v. Chr.) bis zur Zerstörung Jerusalems 28 Männer das Ephod des Hohenpriesters trugen, allerdings manche nur ein oder einige Jahre. Annas war im Jahre 6 n. Chr. von Quirinius zum Hohenpriester ernannt worden, nachdem Quirinius den noch von Herodes I. eingesetzten Joazar, den Sohn des Boëthus, abgesetzt hatte, der übrigens vorher schon zweimal anderen vorübergehend hatte Platz machen müssen. Bis 15 n. Chr. blieb Annas im Amt. Dann wurde er von dem Landpfleger Valerius Gratus abgesetzt. Dieser ernannte um das Jahr 18
14 des Annas Schwiegersohn Joseph, genannt Kaiphas, zum Hohenpriester, nachdem er vorher im ganzen drei andere Hohenpriester, darunter auch einen Sohn des Annas, ein- und abgesetzt hatte. Kaiphas blieb dann während der noch übrigen Amtsdauer des Valerius und sogar während der ganzen Amtsdauer des Pilatus in seiner Stellung, also 18–36 n. Chr. In diesem Jahre wurde er von Vitellius, dem Nachfolger des Pilatus, kurz nach dessen Abreise abgesetzt. Nun kamen nacheinander zwei Söhne des Annas daran, aber beide nur kurze Zeit, Jonathan 36–37, Theophilus 37–41. Auch später noch bekleideten zwei weitere Söhne des Annas das hohepriesterliche Amt: Matthias (um 43) und Ananos der Jüngere (62). Schon dieser Umstand, daß das Hohepriesteramt ein Spielball war in der Hand der weltlichen Machthaber, läßt Schlüsse ziehen auf dessen Inhaber. In den Schriften des späteren Judentums finden sich denn auch mannigfaltige Klagen und Anklagen gegen die hohenpriesterlichen Familien. So heißt es an einer Stelle des Talmud: „Während des Bestandes des ersten Tempels haben 18 Hohepriester gedient, da der Betreffende und sein Sohn und sein Enkel (nacheinander ihre ganze Lebenszeit hindurch) dienten. Aber im zweiten Tempel, weil sie das hohe-

priesterliche Amt für Geld erhielten oder, wie andere sagten, weil sie einander durch Zauberkünste umbrachten, haben 80 und nach anderen noch mehr gedient." Über solche Bestechungen, um das hohepriesterliche Amt zu erhalten, erzählt der Talmud allerhand Geschichten, die freilich spätere Erfindung oder Ausschmückung zu sein scheinen. Ferner warf man den Hohenpriestern ganz allgemein Gewalttätigkeit vor, besonders gegenüber den gewöhnlichen Priestern. So erzählt Flavius Josephus wiederholt von ihnen, sie hätten ihre Knechte auf die Tennen geschickt, um den den Priestern zustehenden Zehnten wegzurauben, so daß die ihrer Nahrung beraubten Priester verhungern mußten (Altert. XX, 8, 8; IX, 2). Dem Hause des Annas warf man insbesondere Intrige und Verleumdung vor: „Wehe mir ob des Hauses Annas! Wehe mir ob ihres Gezisches!" Durch eine allerdings nicht absolut sichere Kombination verschiedener Nachrichten des Talmud kommt Chwolson (Das letzte Passamahl Christi) auf folgendes Urteil über die hohenpriesterlichen Glieder des Hauses Annas: „Sie waren gute Geschäftsleute, vornehme Prälaten, die in Religion machten; Börsen-Jobber ihrer Art, welche es verstanden haben, den Kurs in die Höhe zu treiben." Erzählte man sich doch, daß sie es fertiggebracht hätten, den Preis für die Geflügelopfer auf einen Golddenar hinaufzutreiben (ein Golddenar = 25 Silberdenare; ein Silberdenar zur Zeit des Augustus = 87 Pfennig). Wird auch an diesen einzelnen Erzählungen, wie gesagt, vieles übertrieben oder erdichtet sein: das Gesamtbild paßt durchaus zu dem Charakter, den diese Herren im Prozeß Jesu selbst von sich enthüllen. Nach alledem ist es sehr einleuchtend, daß der in allen Künsten erfahrene Annas, der es immer wieder verstanden hatte, seinen Söhnen das von ihm einmal innegehabte einfluß- und gewinnreiche Amt des Hohenpriesters zu verschaffen, auch während deren bzw. während seines Schwiegersohnes Regierung der eigentliche spiritus rector gewesen ist. Und daß sein Schwiegersohn Kaiphas so außerordentlich lange sich im Amte zu behaupten vermochte, sogar die ganze Amtszeit des argwöhnischen und herrschsüchtigen Pilatus hindurch, das mußte auch seine Gründe gehabt haben. Sie werden in nichts anderem gelegen haben als in den vom Talmud gerügten Eigenschaften der Hohenpriester, die Kaiphas allem Anschein nach in besonderem Maße besaß.

15 „Simon Petrus folgte Jesus nach", wie wir schon aus den Synoptikern wissen, „und noch ein anderer Jünger", wie wir hier von Johannes erfahren. Wer war dieser andere Jünger? Die meisten Handschriften haben den bestimmten Artikel davor „und der andere Jünger". Die Schreiber derselben denken also an den, der viermal im Johannesevangelium so bezeichnet wird (19, 26; 20, 2; 21, 7 20) und kein anderer ist als der Evangelist Johannes selbst. Aber der Artikel ist trotz der vielen Textzeugen, die er aufweisen kann, an dieser Stelle sicher falsch. Denn an jenen vier anderen Stellen hat er einen Sinn, weil dort jeweils durch die Bemerkung, „den Jesus liebte", auf 13, 23 hingewiesen wird. Da dieser Hinweis hier fehlt, wäre es recht sinnlos, dem namenlosen andern den bestimmten Artikel zu geben, wo doch jede Näher-

bestimmung fehlt. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es also nicht Johannes gewesen ist. Jedenfalls wird es einer von denen gewesen sein, die dem Herrn besonders nahestanden. Somit kommen wir von selbst auf die Dreiheit: Petrus, Jakobus und Johannes, und da Petrus schon genannt ist, auf einen der beiden anderen. Zahn sucht darzutun, daß nur Jakobus gemeint sein könne. Allein seine Beweisführung überzeugt nicht. Schon die Erwägung, daß der Evangelist sich veranlaßt sieht, in diesem an sich unbedeutenden Nebenumstand die Synoptiker zu korrigieren, aus deren Darstellung der Anschein entsteht, als sei Petrus ohne weiteres in den Hof des Hohenpriesters gelangt, läßt vermuten, daß er ein ganz persönliches Interesse an dieser Erzählung gehabt hat, also persönlich beteiligt gewesen ist. Damit stimmt recht gut die weitere, wiederholt zu machende Beobachtung überein, daß Johannes und Petrus offenbar gute Freunde gewesen sind, die häufig zusammen gingen und ein besonderes gegenseitiges Interesse hatten (vgl. 13, 24; 20, 3; 21, 7 20; Apg. 3, 1; 8, 14). Hält man sich endlich vor Augen, daß Johannes der einzige war, der dem Herrn sogar bis nach Golgotha hinauf gefolgt ist, so ergibt sich daraus die weitere sichere Annahme, daß er ihm auch gleich am Anfang bei der Verhaftung nachging. Da aber ausdrücklich betont wird, es seien nur zwei gewesen, die das gewagt haben, so wird es damit geradezu zur Gewißheit, daß auch hier der unbekannte andere Johannes selbst gewesen ist. Wie er zu der Bekanntschaft mit dem Hohenpriester kam, wissen wir nicht. Es hat also auch keinen Zweck, sich darüber in Vermutungen zu ergehen.

Auf alle Fälle hat ihm diese Bekanntschaft mit dem Hohenpriester und infolgedessen auch mit dessen Personal dazu verholfen, ohne Schwierigkeit mit
16 in das Haus eingelassen zu werden. Anders ging es dem Petrus, sei es, daß man ihn direkt abwies, sei es, daß er es nicht wagte, einzutreten. Da die beiden unterwegs ohne Zweifel zusammen gegangen sind, merkt Johannes im Hofe drin das Fehlen seines Begleiters. Ohne Verzug kehrt er wieder zurück und spricht ein paar Worte mit der Türhüterin, was zur Folge hat, daß diese ihn nun auch den Petrus mit hereinnehmen läßt. Offenbar ist nun Johannes selbst schleunigst Jesus nachgeeilt ins Innere des Hauses, während Petrus das wieder nicht wagte, sondern ziemlich verloren und verlegen sich im Hofe herumdrückte in der Nähe des Wachtfeuers, an dem sich die Gerichtsdiener und die sonstigen, d. h. die persönlichen Diener (beide sind durch verschiedene griechische Wörter unterschieden), aufhalten und wärmen. Um diese Zeit (Ende März, Anfang April) herrscht nämlich während des Nachts in Jerusalem wegen dessen Höhe (der Zionsberg 773 bzw. 789 Meter hoch) eine ziemliche Kälte, die durch den Gegensatz zur Hitze des Tages noch empfindlicher wird. Hier also, am Wachtfeuer, trifft den Petrus die Türhüterin, während sie eben einmal ihren Posten verläßt, und stellt die nicht gerade freundliche Frage an
17 ihn: „Gehörst nicht auch du zu den Jüngern dieses Menschen?" Denn die Bezeichnung „dieses Menschen" ist kaum, wie schon Chrysostomus und Theophylakt meinten, als Ausdruck des Mitleids aufzufassen, sondern hat eine ver-

ächtliche Bedeutung (wie Matth. 26, 74; Mark. 14, 71). Petrus, dem es schon vorher in jener Umgebung nicht wohl zu Mute gewesen ist, fürchtet, diese Magd könnte mit ihrem Geschwätz die am Feuer sitzende Gesellschaft auf ihn aufmerksam machen, und antwortet ohne jede weitere Überlegung kurz und bündig mit einem „Nein". Zwar behaupten viele Ausleger, diese erste Verleugnung des Petrus habe nach Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern schon gleich beim Eintritt des Apostels an der Türe stattgefunden. Eine oberflächliche Lektüre des Textes erweckt ja auch diesen Eindruck. Aber die Meinung des Johannes kann das nicht gewesen sein. Denn es ist schlecht denkbar, daß die Magd, die auf die Worte des ihr als Bekannter ihres Herrn, des Hohenpriesters, auch selbst nicht unbekannten Johannes den Petrus so gehorsam hereinließ, somit vor dessen Fürsprecher offenbar Respekt hatte, noch in dessen Gegenwart eine derartige verächtliche Äußerung gewagt hätte. Der Evangelist hat nur deshalb die Frage der Türhüterin gleich hier angefügt, weil
18 er gerade überhaupt von ihr gesprochen hat. Die darauf folgende Bemerkung von Vers 18 gibt sich damit als nachträgliche Erläuterung der Situation zu erkennen, in der Petrus sich während der an ihn gestellten Frage der Magd befand.

19 Jesus stand also inzwischen vor Annas. Der wollte die erste Verwirrung, in der sich soeben Verhaftete zu befinden pflegen, und die er selbstverständlich auch bei Jesus voraussetzte, dazu benützen, um allerhand aus ihm herauszuholen, was sich gegen ihn verwerten ließe. Ganz besonders hatte er es offenbar darauf abgesehen, zu erfahren, wer zu den Jüngern Jesu gehöre, um auch diesen dann den Prozeß machen zu können. Jesus aber gibt ihm eine stolze und majestätische Antwort. Er gehört nicht zu den Gauklern und Wanderlehrern, die es darauf ablegen, die Menge durch ihre Kunststücke zu verblüffen,
20 und die für schweres Geld allerhand Geheimlehren versprechen. Seine ganze Lehre hat er offen vor aller Welt vorgetragen an den Orten, wo alles Volk
21 zusammenzukommen pflegt. Da kann der Hohepriester also genug Zeugen finden, wenn er Näheres wissen will, und braucht weder ihn selber noch seine Jünger um Auskunft anzugehen. Solche Antworten ist Annas von seiner Amtszeit her nicht gewohnt. Denn die meisten Angeklagten suchen gewöhnlich durch eine Fülle von Worten sich herauszureden und sind gerne bereit, möglichst viel von ihrer eigenen Schuld auf ihre Komplizen abzuwälzen. Jesus aber verweigert furchtlos jegliche Auskunft und erinnert den Richter an seine Pflicht, die vorgebrachte Anklage durch Zeugen zu erweisen. Man kann sich deshalb vorstellen, wie ungehalten und verlegen Annas infolge dieser Antwort Jesu wurde. Hatte er sich doch schon etwas darauf zugute getan, daß es ihm, dem alten Schlaukopf, schon gelingen werde, diesen verhaßten Galiläer klein zu kriegen und so in Widersprüche zu verwickeln, daß seinem Schwiegersohn samt dem Hohen Rat nur noch die Aufgabe zufallen werde, das Urteil zu
22 sprechen. Einer der Gerichtsdiener, der sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen will, bei dem mächtigen Hohenpriestervater einen Stein ins Brett zu

bekommen, versetzt Jesus einen wuchtigen Schlag ins Gesicht mit den Worten: „So antwortest du dem Hohenpriester?" Das griechische Wort (rápisma) bedeutet bei den Profanschriftstellern gewöhnlich einen Schlag mit dem Stock oder der Rute; bisweilen auch und im Neuen Testament gewöhnlich eine Ohrfeige. So umschreibt es auch Suidas (10. Jahrhundert) in seinem Lexikon:
23 „mit der bloßen Hand auf die Wange schlagen". Auffällig ist die unerhört sanfte Antwort Jesu auf diese unerhörte Beleidigung. Denn eine solche wäre diese rohe Züchtigung durch einen Gerichtsdiener auch schon gewesen, selbst wenn Jesus nicht der Sohn Gottes wäre. Ja Jesu Sanftmut ist um so unbegreiflicher, wenn man seine demütige Antwort an den Gerichtsdiener mit seiner stolzen, dem Hohenpriester gegebenen Erwiderung vergleicht. Furcht und Feigheit waren also gewiß nicht der Grund, sondern etwas ganz anderes. Wir Menschen pflegen über nichts leichter und sozusagen unfehlbarer unsere Fassung zu verlieren, als über persönliche Beleidigungen. In einem solchen Falle läßt selbst den sonst beherrschtesten Mann alle seine Selbstbeherrschung im Stich, und er läßt sich von blinder Wut zu den größten Torheiten und Ungerechtigkeiten fortreißen. Demgegenüber wollte Jesus ein ganz außerordentliches Beispiel geben. Mögen die Feinde des Glaubens immerhin spotten und darin sogar den Ausdruck einer niedrigen sklavischen Gesinnung finden. Sie sind eben gänzlich unfähig, zu erkennen, welch übermenschliche Selbstbeherrschung in Jesu Antwort liegt, die einen noch größeren Ausdruck innerer Majestät darstellt als die stolze Antwort, die er dem Annas gab.

Annas sieht ein, daß er mit diesem Mann nichts anfangen kann. Da in-
24 zwischen sich auch der Hohe Rat versammelt hat (vgl. Mark. 14, 53), schickt er Jesus gefesselt über den Hof hinüber in die Wohnung des Kaiphas. Die von den Synoptikern ausführlich berichtete Gerichtsverhandlung daselbst übergeht Jo-
25 hannes und fügt nur noch kurz die zweite und dritte Verleugnung des Petrus an. Wenn man seinen knappen, zurückhaltenden Bericht darüber mit denen der Synoptiker vergleicht, so wird man sicher nicht den Kritikern recht geben, die aus dieser ganzen Erzählung eine feindselige Gesinnung des vierten Evangelisten gegenüber seinem Mitapostel Petrus herausgelesen haben. (Näheres über die Verleugnung und über die Vereinbarung der verschiedenen evangelischen Darstellungen untereinander siehe Band XI 2, S. 138 ff.)

*JESUS VOR PILATUS. Kap. 18 Vers 28 bis Kap. 19 Vers 16. (Matth. 27, 11 ff.; Mark. 15, 1 ff.; Luk. 23, 1—25.)*

(28) Sie führten nun Jesus von Kaiphas in das Prätorium. Es war aber früh am Morgen. Und sie selber gingen nicht in das Prätorium hinein, um sich keine Verunreinigung zuzuziehen, sondern das Osterlamm essen zu können. (29) Pilatus ging also zu ihnen hinaus und sagte: „Was habt ihr für eine Anklage gegen diesen Menschen vorzubringen?" (30) Sie gaben ihm zur Antwort: „Wenn der da kein Verbrecher wäre, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert." (31) Da

sagte Pilatus zu ihnen: „Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetze.“ Die Juden antworteten ihm: „Wir haben nicht das Recht, jemand hinzurichten.“ (32) So sollte also das Wort Jesu in Erfüllung gehen, womit er angedeutet hatte, welche Todesart er werde erleiden müssen (12, 32 ff.).

(33) Darauf ging Pilatus wieder in das Prätorium hinein, ließ Jesus rufen und sagte zu ihm: „Du bist der König der Juden?“ (34) Jesus antwortete: „Sagst du das von dir aus, oder haben es andere dir von mir gesagt?“ (35) Pilatus antwortete: „Bin ich etwa ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du getan?“ (36) Jesus antwortete: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht ausgeliefert worden wäre. Nun aber ist mein Reich nicht von daher.“ (37) Da sagte Pilatus zu ihm: „Also bist du ein König?“ Jesus antwortete: „Du sagst es: Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.“ (38) Pilatus sagte zu ihm: „Was ist Wahrheit?“

Und nach diesen Worten ging er wieder zu den Juden hinaus und sagte zu ihnen: „Ich finde keine Schuld an ihm. (39) Ihr habt aber die Gewohnheit, daß ich euch einen freigebe am Osterfest. Wollt ihr also, daß ich euch den König der Juden freigebe?“ (40) Da schrien sie wiederum: „Nicht den da, sondern den Barabbas.“ Barabbas aber war ein Räuber. (19, 1) Darauf nun ließ Pilatus Jesus ergreifen und geißeln. (2) Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn auf sein Haupt und zogen ihm ein Purpurgewand an, (3) traten auf ihn zu und sagten: „Sei gegrüßt, Judenkönig“, und gaben ihm Ohrfeigen. (4) Darauf ging Pilatus wieder hinaus und sagte zu ihnen: „Siehe, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde.“ (5) Jesus trat also heraus, die Dornenkrone auf dem Haupte und mit dem Purpurmantel bekleidet. Und er sagte zu ihnen: „Da ist der Mensch.“ (6) Als ihn nun die Hohenpriester und ihre Diener erblickten, schrien sie: „Ans Kreuz mit ihm! Ans Kreuz!“ Pilatus sagte zu ihnen: „Nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn. Denn ich finde keine Schuld an ihm.“ (7) Da antworteten ihm die Juden: „Wir haben ein Gesetz. Und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat.“ (8) Als Pilatus dieses Wort hörte, fürchtete er sich noch mehr. (9) Er ging also wieder in das Prätorium und sagte zu Jesus: „Woher bist du?“ Jesus aber gab ihm keine Antwort. (10) Da sagte Pilatus zu ihm: „Mir willst du nicht Rede stehen? Weißt du nicht, daß ich Gewalt habe, dich freizugeben, und Gewalt habe, dich kreuzigen zu lassen?“ (11) Jesus antwortete: „Du hättest überhaupt keine Gewalt über mich, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre. Deshalb hat der, der mich dir überliefert hat, eine größere Schuld.“ (12) Daraufhin bemühte sich Pilatus, ihn freizugeben. Die Juden

aber schrien und sagten: „Wenn du den da freisprichst, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich selbst zum König macht, lehnt sich gegen den Kaiser auf."

(13) Als Pilatus diese Worte hörte, ließ er Jesus herausführen und setzte sich auf den Richterstuhl auf dem Platze, der Lithostrotos (= Steinpflaster), auf hebräisch „Gabbatha" (= Erhöhung) heißt. (14) Es war aber Rüsttag auf das Osterfest ungefähr um die sechste Stunde. Und er sagte zu den Juden: „Siehe da euer König." (15) Da schrien jene: „Weg, weg mit ihm, kreuzige ihn!" Pilatus sagte zu ihnen: „Euren König soll ich kreuzigen?" Darauf antworteten die Hohenpriester: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser." (16a) Daraufhin übergab er ihnen Jesus zur Kreuzigung.

Die von Lukas berichtete Morgensitzung des Hohen Rates (Luk. 22, 66 ff.; vgl. auch Mark. 15, 1) übergeht Johannes. Es kommt ihm darauf an, im Gegensatz zu den Synoptikern, die über die Verhandlungen bei Pilatus nur sehr summarisch berichten, die Bemühungen des letzteren um die Freisprechung Christi recht deutlich hervorzuheben und zu zeigen, wie alle diese Bemühungen an dem zähen Hasse der Juden gescheitert sind. (Über Pilatus siehe Band XI 2,
28 S. 143 ff.) Das Prätorium – ursprünglich das Zelt des Feldherrn, dann das jeweilige Quartier des Kaisers oder dessen Stellvertreters – wird trotz Philo, der den Palast des Herodes als solches bezeichnet (Leg. ad. Caj. 38 und 39), die Burg Antonia an der Nordwestecke des Tempelberges gewesen sein (Näheres darüber Band XI 2, S. 144 ff.). Daß später einmal der Landpfleger Florus im Palaste des Herodes abgestiegen ist (Flavius Josephus, Jüd. Krieg II, 14, 8), beweist nichts dagegen. Denn damals war ganz Jerusalem in Aufruhr und der Tempel samt der Burg Antonia in den Händen der Rebellen, so daß Florus die Burg Antonia vergeblich zu erstürmen versuchte (Jüd. Krieg II, 15, 5). „Es war früh am Morgen." Also entsprechend der Jahreszeit etwa 6 Uhr morgens. Das mag ja selbst für einen römischen Beamten etwas früh gewesen sein (vgl. Band XI 2, S. 143). Aber ohne Zweifel war Pilatus, der für die Verhaftung Jesu sogar römische Soldaten zur Verfügung gestellt hatte, über das Weitere auf dem Laufenden gehalten worden und auf den Besuch vorbereitet. Es entspricht ganz diesen jüdischen Herren, die „die Mücke seihen und das Kamel hinunterschlucken" (Matth. 23, 24), daß sie nun auf einmal in ängstlicher Gewissenhaftigkeit es nicht wagen, in das Prätorium selber hineinzugehen. Denn das wäre nach jüdischem Gesetz einer Berührung mit einem Leichnam gleich gekommen, die auf sieben Tage unrein macht, so daß sie das Osterlamm nicht hätten essen können. Daß der Ausdruck „das Paschaessen", wie es wörtlich heißt, wie überall in den Evangelien (vgl. Matth. 26, 17; Mark. 14, 12 14; Luk. 22, 8 11 15) so auch hier nur vom Essen des Osterlamms verstanden werden kann, darüber siehe Band XI 2, S. 105. Das gilt trotz der Übersetzung des Syrus sinaiticus, der statt „Pascha" „das Ungesäuerte" schreibt. Da die Römer gewohnt

sind, auf die religiösen Anschauungen der von ihnen unterworfenen Völker
29 Rücksicht zu nehmen, tritt Pilatus zu den Juden heraus. So ganz besonders gut gelaunt scheint er nicht gewesen zu sein. Denn seine Frage: „Welche Anklage habt ihr gegen diesen Menschen?" scheint diese ziemlich geärgert zu haben. Sie verriet also offenbar den Zweifel des Statthalters daran, ob sie überhaupt eine vernünftige Anklage vorbringen könnten. Es war darum schon gut gewesen, daß sie in jener kurzen Morgensitzung sich allerhand Anklagen in Eile zurechtgelegt hatten (vgl. Band XI 2, S. 141 ff.). Zunächst jedoch geben sie
30 dem Pilatus auf seine Frage die spitze Antwort: „Wenn der da kein Verbrecher wäre, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert." Vielleicht haben sie auch die Absicht und Hoffnung, Pilatus werde sich mit dem Resultat ihrer eigenen gerichtlichen Untersuchung begnügen und kurzerhand das erwünschte Urteil sprechen, ohne eigenes Prozeßverfahren. Darin aber haben sie sich getäuscht. So viel hat der schlaue Pilatus jetzt schon gemerkt, daß sie Jesus nur deshalb zu seinem Richterstuhl geschleppt haben, weil sie den Tod des Verhaßten wollen. Die Fällung von Todesurteilen bzw. deren eigenmächtiger Vollzug aber war ihnen so wenig gestattet als den anderen unterworfenen Völkern, trotz der sonst gerade den Juden überlassenen großen Freiheiten. Wenn der Talmud später an zwei Stellen den Verlust dieses Rechtes in das auch sonst als böses Jahr geltende 40. Jahr vor der Zerstörung des Tempels verlegt, irrt er sich zwar über das Datum, bestätigt aber die Tatsache. Die Steinigung des Stephanus (Apg. 7, 54 ff.) war tumultuarisch geschehen, beweist also nichts dagegen. Ja als im Jahre 63 nach dem Tode des Statthalters Festus der damalige Hohepriester Ananus die Zwischenzeit bis zur Ankunft des neuen Statthalters Albinus dazu benützte, den Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn, mit einigen anderen steinigen zu lassen, zog er sich nicht nur den strengsten Verweis und die Strafandrohung vonseiten des noch auf der Hinreise begriffenen Albinus zu, sondern wurde vom König Agrippa kurzerhand nach nur dreimonatlicher Amtsführung abgesetzt (Flavius Josephus, Altert. XX, 9, 1).

Pilatus also, der die Gedanken der Juden durchschaut, antwortet ihnen
31 höhnisch: „Nehmet ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz." Er ist keineswegs, wie manche diese Worte auslegen, gewillt, ihnen sein höchstes Recht über Leben und Tod abzutreten. Das kann er ja gar nicht. Sondern seine Antwort auf ihre trotzige Rede soll sie an ihre Ohnmacht erinnern und zum Respekt gegenüber dem Statthalter nötigen, ohne den sie ihre Pläne nicht ausführen können. Sie lenken denn auch sofort ein: „Wir haben nicht das
32 Recht, jemand hinzurichten." Der Evangelist sieht hierin wieder die besondere Fügung der Vorsehung, durch die die öfters ausgesprochene Vorhersagung Jesu, er werde am Kreuze sterben, in Erfüllung gebracht wird. Denn wenn Jesus durch eine jüdische Behörde zum Tode verurteilt worden wäre, so wäre als Todesart nur die Steinigung in Betracht gekommen (vgl. 3 Mos. 24, 16; Apg. 7, 58).

Die nun folgenden Verse zeigen recht deutlich, wie der vierte Evangelist die von den anderen Evangelisten berichtete Leidensgeschichte voraussetzt und
33 überhaupt den Leser manches zwischen den Zeilen lesen läßt. Denn ganz unvermittelt stellt Pilatus, nachdem er in das Prätorium hineingegangen ist, an Jesus die Frage: „Du bist der König der Juden?" Diese Frage, die in dem von Johannes soeben Berichteten gar keine Begründung hat und auch bei Matthäus (27, 11) und Markus (15, 2) ebenso unvermittelt gestellt wird, wird erst aus Luk. 23, 2 verständlich. Wir müssen uns also die Vorgänge in folgender Weise denken: Die höhnische Aufforderung des Pilatus, Jesus selber zu richten nach ihrem Gesetze, hat den Juden den Mund gründlich geöffnet, und sie bringen nun in einem Redefluß sämtliche Anklagen gegen ihn vor, die sie sich in der Morgensitzung ausgedacht haben. Daß es mit der Aufwiegelung des Volkes und der Steuersabotage nicht weit her sein könne, ist dem Pilatus von vornherein klar. Denn in diesem Falle hätten die Römer selbst schon lange kurzen Prozeß gemacht und nicht erst auf die wohlwollende Anzeige des Hohen Rates gewartet. Aber daß dieser Galiläer, der in seinem Heimatland solches Aufsehen erregt hatte, irgend welche Absichten auf das auch dem Pilatus vom Hörensagen bekannte messianische Königtum hege, war nicht von vornherein abzuweisen. Darum greift Pilatus nach allen Evangelisten diese letztere Anklage auf. Während die sehr kurz zusammengezogenen Berichte der drei Synoptiker den Anschein erwecken, als habe dieses Verhör Jesu in Gegenwart der Juden stattgefunden, erfahren wir aus Johannes, daß es im Inneren des Prätoriums stattfand, während die Juden draußen warten mußten. Das war auch das einzig Gegebene. Denn wenn der römische Richter aus dem Angeklagten etwas Vernünftiges herausbringen wollte, konnte er das nur abseits von dem Geschrei der fanatischen Feinde Jesu erreichen. Ja aus Vers 34 ergibt sich, daß Jesus schon bevor die Juden ihre Anklagen formulierten, also wohl gleich nach der Auslieferung an Pilatus, einstweilen von den römischen Soldaten in den Wachthof des Prätoriums geführt worden
34 ist. Denn sonst wäre seine Frage an den Statthalter, ob er das von sich aus sage oder ob andere es ihm in den Mund gelegt hätten, unverständlich. Aus dem Wachthof oder sonst einem ähnlichen Raume ließ also Pilatus Jesus vorführen und richtete an ihn die Frage, die durch ihre Form schon seine großen Zweifel an der Richtigkeit der Anklage verrät: „Du bist der König der Juden?" Jesus merkt das sehr wohl, auch ohne daß er sein übernatürliches Wissen zu Rate ziehen müßte, und seine Antwort unterstreicht nicht nur die Zweifel des Statthalters, sondern enthält auch in feiner, taktvoller Weise die Mahnung an dessen Gewissen, sich nicht durch die Verleumdungen der Juden beeinflussen zu lassen. Pilatus freilich fühlt sich fast beleidigt durch diese Gegenfrage Jesu und die Unterstellung, als ob er, ein Römer, sich überhaupt
35 mit solchen kindischen Streitereien über das Messiaskönigtum abgebe. „Dein eigenes Volk, und zwar die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert." Sie scheinen also irgend welche Gründe zu ihrer Beschuldigung zu haben. Welches

sind diese? „Was hast du getan?" Auf diese wegwerfende Frage bekommt der
36 Römer eine majestätische Antwort zu hören: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, daß ich den Juden nicht wäre ausgeliefert worden. Nun aber ist mein Reich nicht von daher." Jesus ist also König. Aber nicht wie die irdischen Könige, deren Macht und Würde sich auf ihre Streitmacht gründet und darum auch nur so lange besteht, als diese Streitmacht sie zu verteidigen imstande ist. Sein Reich und seine Macht entstammen vielmehr einer anderen Welt. Darum verzichtet er auch auf die irdischen Machtmittel. Wenn übrigens Jesus betont, daß sein Reich nicht *aus* dieser Welt ist, so stellt er damit keineswegs in Abrede, daß es *in* dieser Welt ist und deshalb in dieser Welt auch etwas zu bedeuten und zu sagen hat. Nur soll es, seiner höheren Art entsprechend, das, was es zu bedeuten und zu sagen hat, nicht durch
37 Anwendung irdischer Gewalt erzwingen. Ganz verwundert fragt Pilatus: „Also bist du doch ein König?" „Du sagst es: ich bin ein König." (Vgl. zu dieser Wendung Band XI 2, S. 111.) Jesus will sagen: „Gewiß bin ich ein König, wenn du es nur richtig verstehst." Nämlich: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen." Nicht irgend eine philosophische oder ethische Wahrheit meint Jesus, sondern die höchste Wahrheit und Wirklichkeit, das Wesen Gottes (vgl. über den Begriff Wahrheit S. 337 ff.). Er will aber nicht wie die Philosophen bloß eine Anleitung zur logischen Erkenntnis dieser Wahrheit geben, sondern er kann und will unmittelbar von ihr Zeugnis ablegen als der, der allein Gott gesehen hat (vgl. 1, 18). Was Jesus außerdem noch mit mahnender Stimme hinzufügt, ist inhaltlich dasselbe wie das, was er den Juden wiederholt gesagt hat (vgl. 8, 47; 10, 27), nur mit für den Heiden verständlicheren Worten. „Wer aus der Wahrheit ist" — wer gleichsam geistig verwandt ist mit der Wahrheit. Das ist der, bei dem die Ehrlichkeit der Gesinnung die Grundform seiner geistigen Wesensart bildet. Ein solcher Mensch hat dementsprechend einen inneren Drang nach der Wahrheit, sowohl sie zu erkennen, als auch sie zu tun (vgl. 3, 21; 1 Joh. 1, 6). Und der hört auch auf Jesu Stimme, weil er eben in ihr die Stimme des Augenzeugen der Wahrheit erkennt. Die Erkenntnis der Wahrheit, von der Jesus spricht, ist also weniger ein philosophisches Problem, als eine sittliche Aufgabe. Wo diese sittliche Aufgabe nicht gelöst ist bzw. wo gar kein Ernst und keine Neigung zu ihrer Lösung vorhanden sind, da helfen philosophische Beweise nichts. Das muß der Prediger und Seelsorger bedenken bei seinen Bemühungen, den Glaubensinhalt apologetisch und dogmatisch zu rechtfertigen. Denn so notwendig auch die wiederholte klare philosophische und dogmatische Begründung des Glaubens besonders heutzutage ist, sowohl für die Suchenden und die im Glauben Schwankenden als auch für die in ihrer Glaubensfreudigkeit eingeschüchterten Christen, so wird doch alle
38 Mühe vergeblich sein, den, der nicht sehen will, zum Sehen zu bringen. Ein solcher wird auf alles nur die geringschätzige Frage haben: „Was ist Wahrheit?"

So viel allerdings hat Pilatus erkannt, daß Jesus kein Revolutionär ist. Er mag ein religiöser Schwärmer und Träumer sein, aber gefährlich ist er nicht. „Nach diesen Worten ging er wieder zu den Juden hinaus und sagte zu ihnen: ‚Ich finde keine Schuld an ihm.'" Johannes, dem es nur darauf ankommt, die Verhandlungen mit Pilatus und deren Zuspitzung zu schildern, läßt hier verschiedenes aus, was aus den Synoptikern zu ergänzen ist. Daß er tatsächlich die synoptischen Berichte voraussetzt, verrät er auch hier. Das von fast allen Handschriften bezeugte „wiederum" in Vers 40, zu dem viele Handschriften noch ein „alle" hinzusetzen, ist nur aus der synoptischen Darstellung zu verstehen. Denn ebensowenig als er vor Vers 33 von einer Anklage auf die Erstrebung einer Königsherrschaft etwas gesagt hatte, war bis jetzt von einem „Geschrei" oder gar einem Geschrei des ganzen Volkes die Rede gewesen. Aus den Synoptikern aber wird der ganze Zusammenhang klar. Offenbar hatte Pilatus die Absicht, mit den in Vers 38 angegebenen Worten das endgültige Urteil, also das Urteil der Freisprechung, zu verkünden. Zu diesem Zwecke begab er sich also hinaus auf den Richterstuhl und ließ selbstverständlich auch Jesus hinausführen. Aber da stieß er auf einen in dieser Heftigkeit nicht erwarteten Widerstand. Seine Rede entfesselte einen ganzen Sturm von neuen Anklagen, auf die Jesus von jetzt an kein Wort mehr erwidert, weder den Anklägern noch dem Pilatus (Matth. 27, 12–14; Mark. 15, 3–5). Dem durch beides — die gehäuften Anklagen der Hohenpriester und das standhafte Schweigen Jesu — in höchste Verlegenheit versetzten römischen Richter kommt es sehr gelegen, daß bei den hauptsächlich auf Volksaufwiegelung hinauslaufenden Anklagen immer wieder auf die Tätigkeit Jesu in Galiläa hingewiesen wird (Luk. 23, 5). So schickt er also Jesus, um wenigstens Zeit zu gewinnen, zunächst zu Herodes, wie Lukas erzählt. Nachdem freilich auch dadurch tatsächlich nichts gewonnen ist, macht er nach Lukas zum ersten Mal den schüchternen Versuch, durch den Vorschlag der Geißelung den Blutdurst der Feinde Jesu zu befriedigen (Luk. 23, 16). Inzwischen aber hat sich, wie wir aus Matthäus (27, 17 ff.) und Markus (15, 8 ff.) erfahren, eine große Volksmenge eingefunden, die von der Gefangennahme Jesu noch nichts weiß,
39 sondern gekommen ist, um sich die Erfüllung ihres Gewohnheitsrechtes auszubitten, nämlich die Freilassung eines Gefangenen auf Ostern. Hier setzt Johannes wieder ein. Es ist durchaus nicht als Spott gemeint, wie manche Ausleger annehmen, wenn Pilatus in seinem Anerbieten der Freilassung Jesus „den König der Juden" nennt. Er versucht vielmehr gerade das Volk, unter dem Jesus ja nach dem, was die Hohenpriester in ihren Anklagereden über seine Tätigkeit in Galiläa vorgebracht hatten, viele Anhänger haben muß, gegen die jüdische Behörde auszuspielen. Um so niederschmetternder wirkt die
40 Antwort desselben Volkes: „Nicht den da, sondern den Barabbas." „Barabbas aber war ein Räuber." Wie das Volk zu dieser gänzlich unerwarteten Forderung kam, berichten Matthäus (27, 20) und Markus (15, 11).

Man kann sich denken, wie sehr Pilatus durch diese neue Wendung außer

Fassung gebracht worden ist. Ebenso begreiflich ist es aber auch, daß er durch-
19, 1 aus keine Veranlassung sah, der Grausamkeit der Schergen und Soldaten bei der Geißelung und der darauffolgenden Dornenkrönung Jesu Einhalt zu gebieten. Kam das doch seinem letzten verzweifelten Entschluß zu Hilfe, durch den Anblick des zerschundenen Angeklagten wenigstens noch die Anständigeren unter dem Volke zum Mitleid und zur Einsicht zu bewegen. Da Matthäus und der ihm folgende Markus die weiteren Versuche des Pilatus, Jesus freizubekommen, überspringen und sofort nach der Barabbas-Szene zum Höhepunkt des Ganzen, zu der dramatischen Urteilsfällung übergehen, erwecken sie den Eindruck, als sei die Geißelung Jesu nichts anderes gewesen als die gewöhnliche, auch sonst dem Vollzug der Kreuzigung vorhergehende Tortur. Dieser unrichtige Eindruck wird dadurch noch verstärkt, daß bei beiden die Geißelung nur nebensächlich in der Form eines Partizips beim Bericht über die Übergabe Jesu zur Kreuzigung erwähnt wird (Matth. 27, 26; Mark. 15, 15). Aber was Lukas schon vermuten läßt (23, 15), das stellt Johannes klar heraus: Ursprünglich verfolgte Pilatus mit der Geißelung eine andere Absicht, nämlich die eben erwähnte, die Freilassung Jesu zu erzielen. Freilich infolge des zähen Hasses der Juden und der feigen Nachgiebigkeit des römischen Statthalters wurde sie tatsächlich zu nichts anderem, als zu einer um so grausamer vollzogenen Einleitung der Kreuzigung. Über deren Ausführung sowie über die folgende Verspottung Jesu siehe Band XI 2, S. 165 ff.

Nachdem also Jesus genügend zugerichtet ist, tritt Pilatus abermals heraus
4 vor das Volk, um das Erscheinen Jesu vorzubereiten: „Siehe, ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde." Eine sonderbare Erklärung! Warum hat er ihn dann geißeln und so mißhandeln
5 lassen? Und nun wankt hinter ihm auch Jesus selbst heraus mit der Dornenkrone auf dem Haupt und dem purpurnen Spottmantel auf den Schultern. Und er sagt zu ihnen: „Das ist der Mensch." Mit weitaus den meisten Handschriften ist wohl nicht zu lesen „ein Mensch", sondern „der Mensch". Mit einer verächtlichen Handbewegung, halb umgewendet zu dem eben herauskommenden Jesus hin und mit sichtlichem Ekel vor der blutüberströmten Jammergestalt, sagt Pilatus: „Da ist er." „Dem ist sicher die Lust vergangen, König zu werden." So also wird Jesus, der Sohn Gottes, dem Volke vorgestellt. Schlimmeres kann keinem der Seinigen widerfahren, der dem Pöbel preisgegeben wird. Es ist bezeichnend, daß Johannes nicht weiterfährt: „Das
6 Volk schrie", sondern: „Als ihn die Hohenpriester und ihre Diener erblickten, schrieen sie: Ans Kreuz, ans Kreuz mit ihm!" Das Volk scheint doch bei diesem schaurigen Anblick gestutzt und zunächst geschwiegen zu haben. Nur die Hohenpriester und die ihnen hündisch ergebenen Diener besitzen kein menschliches Empfinden mehr. Durch das Schweigen des Volkes selbst ermutigt, nimmt Pilatus einen letzten schwachen Anlauf, energisch zu sein: „Nehmet ihr ihn und kreuziget ihn. Denn ich finde keine Schuld an ihm." Da bringen
7 aber die Juden einen neuen Trumpf heraus: „Wir haben ein Gesetz, und nach

dem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohne Gottes gemacht hat." „Wenn du in deinem römischen Gesetz keinen Schuldgrund findest: wir haben einen solchen nach unserem eigenen Gesetz, und zwar einen, der die Todesstrafe erfordert: ‚Er hat sich selbst zum Sohne Gottes gemacht'" (vgl. 3 Mos. 24, 16). Hier sieht man wieder ganz deutlich, daß die Juden unter dem Begriff „Sohn Gottes" etwas ganz anderes verstanden als bloß den Messias (vgl. dazu auch Band XI 2, S. 134). Denn hätten sie nichts anderes gemeint, so wäre das kein neuer, in ihren Augen ausschlaggebender Anklagepunkt, sondern nur eine Wiederholung der von Pilatus soeben so energisch zurückgewiesenen Anklage auf Anmaßung des Messiaskönigtums gewesen. Allerdings lassen sie damit ihre ursprünglich auf politische Umtriebe Jesu gestellte Anklage fallen. Aber das ist ja gleich. Wenn sie nur zum Ziele kommen, nämlich zur Hinrichtung des Verhaßten. Insofern war dieser Schachzug der Juden wirklich sehr geschickt. Nahmen doch die Römer so weitgehend Rücksicht auf die religiösen Gefühle und Gesetze der Juden, daß sie es sogar duldeten und durch ihre eigene Autorität unterstützten, daß Heiden, die es wagten, über den äußeren Vorhof des Tempels hinaus weiter in das Heiligtum des Tempels einzudringen, mit dem Tode bedroht und gegebenenfalls auch bestraft wurden. Und Pilatus selber hatte zweimal vor dem Gesetz der Juden in einer ihn recht beschämenden Weise zurückweichen müssen (siehe Band XI 2, S. 143 ff.). Zudem hatte Tiberius damals von jenen Vorgängen Kunde erhalten und den
8 Statthalter übel angelassen. Man versteht es also durchaus, wenn der Evangelist schreibt: „Als Pilatus diese Rede hörte, fürchtete er sich noch mehr." Denn er befand sich in keiner geringen Verlegenheit und Angst nach zwei Seiten hin. Einmal hatte er allen Grund, sich vor dem Fanatismus der Juden zu fürchten, deren Entschlossenheit, unter allen Umständen an ihr Ziel zu kommen, keinem Zweifel mehr unterliegen konnte. Nicht minder wuchs aber nun auch seine abergläubische Furcht vor Jesus, eine Furcht, die ihm schon das majestätische Benehmen Jesu bei dessen erstem Verhör zusammen mit dem, was er ohne Zweifel vom Hörensagen über Jesus wußte, eingeflößt hatte, und die noch gesteigert worden war durch die von seiner Frau erhaltene Botschaft (Matth. 27, 19). Diese abergläubische Furcht erreichte nun durch die letzte Behauptung der Juden: „Er machte sich zum Sohne Gottes", ihren Höhepunkt.
9 Pilatus zieht sich also wiederum in das Prätorium zurück, um sich über die merkwürdige Persönlichkeit Jesu zu vergewissern. Es ist keine amtliche Frage, die er an Jesus richtet: „Woher bist du?" Die für den Prozeß nötigen Fragen sind bereits gestellt und von Jesus beantwortet. Auf diese Frage aber, die teils der Neugierde, teils der persönlichen Angst des Statthalters entspringt, gibt Jesus keine Antwort. Der Mann, der für die ernsten Auseinandersetzungen Jesu beim ersten Verhör nur die gleichgültige Bemerkung übrig gehabt hatte: „Was ist Wahrheit?" wäre ja gar nicht fähig gewesen, eine
10 Auskunft über seine göttliche Herkunft richtig aufzunehmen. Der Ärger des Pilatus über Jesu hoheitsvolles Schweigen ist begreiflich. Mit etwas sehr

übel angebrachter Prahlerei macht er ihn auf seine Macht als Statthalter und Vertreter des römischen Kaisers aufmerksam. Zugleich möchte er ihn auch gewinnen. Darum betont er an erster Stelle (so nach den besten Handschriften) seine Macht, Jesus freizusprechen. Aber auch einschüchtern will er ihn durch den Hinweis auf das Gegenteil. Jesus jedoch, der längst weiß, was er selber will, nämlich aus freien Stücken den Erlösertod leiden (vgl. 10, 17 ff.), ist weder zu gewinnen noch einzuschüchtern. Er gibt die gelassene Antwort:
11 „Du hättest überhaupt keine Macht über mich (nach anderer, sehr beachtenswerter Lesart: ‚du hast überhaupt keine Macht über mich'), wenn es dir nicht von oben gegeben wäre." Pilatus befindet sich bezüglich seiner Macht in einer sehr großen Selbsttäuschung. Er pocht auf seine Amtsbefugnis als Stellvertreter des römischen Kaisers, die es ihm erlaubt, auf Grund eigener Erkenntnis und freien Ermessens ein freisprechendes oder auch ein Todesurteil über Jesus zu fällen. In Wirklichkeit jedoch ist er nur ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung, die ihn benützt, um den von Gott und Jesus längst gefaßten Beschluß des Kreuzestodes des Erlösers zu verwirklichen. Denn die Vorsehung hat es so gefügt bzw. geschehen lassen, daß ausgerechnet in dieser Zeit auf dem römischen Richterstuhl in Jerusalem ein Mann sitzt, der zwar als Stellvertreter des Kaisers die von Pilatus behauptete Vollmacht besitzt, der aber keineswegs auch von dieser Vollmacht nach eigenem freien Ermessen Gebrauch macht, sondern auf Grund seines schwachen Charakters in feiger Furcht sich durch die Einschüchterungen der Juden dazu bewegen läßt, gegen seine bessere Einsicht und gegen die Stimme seines Gewissens jene große ihm verliehene Macht zu mißbrauchen. Das liegt in dem griechischen Neutrum: „wenn es (nicht sie) dir nicht von oben gegeben wäre". Es ist ihm von oben her durch die Verkettung all der Umstände, die ihn zu dieser Zeit auf diesen Richterstuhl gebracht haben, gegeben, ein solches Machturteil zu fällen. Aber eine wirkliche Macht über Jesus besitzt er überhaupt nicht („du hast überhaupt keine Macht über mich"). Denn: „Niemand nimmt mir mein Leben, sondern ich gebe es von selber hin. Ich habe die Macht, es hinzugeben, und ich habe die Macht, es wieder an mich zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten" (10, 18). Weil es aber so steht mit Pilatus, deshalb — so fügt Jesus hinzu — hat Kaiphas mit seinen Anhängern, die ihn dem Pilatus nicht aus Feigheit oder Charakterschwäche, wie dieser, sondern aus vollbewußtem Haß überliefert und die Schwäche des Statthalters boshaft ausgenützt haben, eine größere Schuld.

So ganz gewissenlos ist Pilatus tatsächlich nicht. Darum verfehlen diese Worte Jesu nicht ihren Eindruck auf ihn. Gerade die verhältnismäßige Milde, mit der Jesus ihn beurteilt, rüttelt um so mehr sein Gewissen auf. So geht es ja auch sonst häufig. Wenn man einen Menschen in Grund und Boden hinein verdammt, macht man ihn gewöhnlich nur um so trotziger und verstockter. Wer aber den Rest des Guten, der noch in ihm steckt, aufzeigt und anerkennt, lockt ihn zugleich, diesen Rest auch selber zu sehen und wieder

12 hochkommen zu lassen. „Infolgedessen bemühte sich Pilatus, ihn freizubekommen." Er hatte sich ja vorher schon wiederholt darum bemüht. Diese Wendung des Evangelisten will also offenbar besagen, daß er nun erst recht neue Versuche in dieser Richtung unternahm, und das griechische Imperfekt scheint darauf hinzuweisen, daß es mehrere und anhaltende Versuche gewesen sind. Vielleicht aber soll das Imperfekt auch nur andeuten, daß es eben bloße Versuche waren und blieben. Worin sie bestanden, wissen wir nicht. Der Evangelist berichtet nur deren Erfolg bzw. Mißerfolg. Denn jetzt spielen die Juden, denen es nichts verschlägt, abermals die Sache herumzudrehen und die vorhin fallengelassene politische Anklage wieder aufzunehmen, ihren letzten Trumpf aus: „Wenn du den freisprichst, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich selbst zum König macht, lehnt sich gegen den Kaiser auf." „Freund des Kaisers" war ein damals sehr gebräuchlicher Titel von Vasallenfürsten, den auch die jüdischen Könige Agrippa I. und II. führten, und der überhaupt ungefähr jedem Hoffähigen verliehen wurde. Die Juden drohen also ganz unverblümt mit der Ungnade des Kaisers, die sie natürlich selber herbeiführen wollen durch Anklage auf Unterstützung des Hochverrates. Mit solchen Anklagen war aber gerade bei dem mißtrauischen Tiberius nicht zu spassen. Man braucht nur die Annalen des Tacitus nachzulesen, wo ein Hochverratsprozeß auf den andern folgt. Und Pilatus hatte ja sowieso schon so viel auf dem Kerbholz, weshalb die Juden ihn haßten und worüber sie ihn beim Kaiser schon genug angeschwärzt hatten. So hatte er z. B. außer dem in Band XI 2, S. 143 ff. Erwähnten die Juden furchtbar gegen sich aufgebracht, als er sich daran machte, den Tempelschatz zu plündern und mit dem Geld eine Wasserleitung zu bauen. Damals entstand ein gewaltiger Auflauf im Volke, und die Menge umringte den Richterstuhl des Pilatus. Dieser aber hatte vorher schon davon Kunde erhalten und Soldaten als Zivilisten verkleidet unter der Menge zerstreut mit dem Auftrag, auf ein gegebenes Zeichen hin mit Knütteln auf die Leute einzuhauen. Das besorgten die noch gründlicher, als Pilatus beabsichtigt hatte, und es gab viele Leichen. Das alles hatte Agrippa, der Enkel des Herodes I., dem Tiberius persönlich hinterbracht gelegentlich einer von diesem erhaltenen Audienz (Flavius Josephus, Jüd. Krieg II, 9, 4 und 5). Er war freilich damals abgewiesen worden. Aber die Anklagen hatten sich doch dermaßen gehäuft, daß bei einer neu dazukommenden Klage auf Hochverrat Pilatus unrettbar verloren gewesen wäre. Bildete doch damals, wie Tacitus schreibt (Ann. III, 38), „die Anklage auf Hochverrat die Ergänzung aller anderen Anklagen".

13 Kein Wunder also, daß Pilatus sich nunmehr besiegt gibt. „Als Pilatus diese Worte hörte, ließ er Jesus herausführen und setzte sich auf den Richterstuhl auf dem Platz, der Lithostrotos, auf hebräisch Gabbatha heißt." Eigentlich bedeutet das griechische Wort nicht „Richterstuhl", sondern „Tribüne", nämlich die aus Brettern hergestellte Bühne, auf der der Richterstuhl stand, auf der aber auch andere, z. B. die Ankläger und der Angeklagte, Platz

hatten. Lithostrotos heißt „Mosaikboden" oder auch „Steinpflaster". Um ein solches handelt es sich offenbar hier (vgl. Band XI 2, S. 145). Das Wort „Gabbatha" wird verschieden gedeutet. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Bedeutung „erhöhter Platz". Denn der in neuerer Zeit im Nordwesten der Burg Antonia ausgegrabene, mit Steinen bis zu einem Quadratmeter Größe
14 gepflasterte Platz nimmt tatsächlich die höchste Höhe des Hügels ein. Über die Bezeichnung „Rüsttag auf das Osterfest" siehe Band XI 2, S. 105, über den Widerspruch der Zeitangaben bei Mark. 15, 25 und Joh. siehe Band XI 2, S. 173. Johannes, der auch sonst genaue Zeitangaben liebt (vgl. 1, 39), wollte ohne Zweifel den Markus korrigieren. Ganz richtig ist freilich seine Zeitangabe, die er ja auch durch das Wörtchen „ungefähr" einschränkt, auch nicht. Denn die Synoptiker stimmen in der Angabe überein, daß von der sechsten bis zu der neunten Stunde eine Sonnenfinsternis herrschte. Berücksichtigt man den Weg, den Jesus zurücklegen mußte bis zur Kreuzigungsstätte (600—700 Meter) und alles, was vor Eintritt der Sonnenfinsternis noch geschah, so konnte der Urteilsspruch kaum später als um 11 Uhr erfolgt sein. Wenn Pilatus noch einmal darauf hinweist: „Siehe da, euer König",
15 und auf die wütenden Gegenrufe der Menge antwortet: „Euren König soll ich kreuzigen?" so handelt es sich dabei offenbar um keine neuen Versuche, Jesus noch in letzter Stunde zu retten, sondern nur um Ausdrücke ohnmächtigen Grolls und Spotts gegen die Juden, die ihn zu diesem bewußt ungerechten Todesurteil nötigen. Bezeichnend ist allerdings, daß auf die letzte Frage nicht mehr das Volk antwortet, ja sogar nicht einmal die Diener der Hohenpriester (vgl. Vers 6), sondern nur diese selbst: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser." So geben also diese Herren, die höchste Behörde des Landes, aus Haß gegen ihren wahren Messiaskönig alle ihre bisher so fanatisch gewahrten Ansprüche auf ihre nationale Selbständigkeit auf. Mehr konnte ja auch der heidnische Kaiser nicht von ihnen verlangen. Ebensowenig sein Vertreter, der
16a Statthalter: „Daraufhin übergab er ihnen Jesus zur Kreuzigung."

*JESU KREUZIGUNG UND TOD. Kap. 19 Vers 16b—37 (Matth. 27, 31—44; Mark. 15, 20—32; Luk. 23, 26—43.)*

(16b) Sie übernahmen also Jesus, (17) und, indem er sich selbst das Kreuz trug, ging er hinaus zu der sogenannten Schädelstätte, die auf hebräisch Golgotha heißt, (18) woselbst sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andere auf beiden Seiten, in der Mitte Jesus. (19) Pilatus hatte aber auch eine Aufschrift geschrieben und an dem Kreuz angebracht: Sie lautete: „Jesus von Nazareth, der König der Juden." (20) Diese Aufschrift nun lasen viele von den Juden, weil der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, nahe bei der Stadt war. Und es war auf hebräisch, lateinisch und griechisch geschrieben. (21) Deshalb sagten die Hohenpriester der Juden zu Pilatus: „Schreibe nicht: ‚König der Juden', sondern: ‚Dieser Mensch hat behauptet: Ich

bin der König der Juden.'" (22) Pilatus antwortete: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben."

(23) Als die Soldaten nun Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile daraus, für jeden einen Teil, und den Leibrock. Der Leibrock aber war ohne Naht, von oben an ganz durchgewoben. (24) Daher sprachen sie unter sich: „Wir wollen ihn nicht zerschneiden, sondern darüber losen, wem er gehören soll." Damit die Schrift erfüllt würde: „Sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über mein Gewand das Los geworfen" (Ps. 22, 19).

Das also taten die Soldaten. (25) Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria (die Frau) des Klopa, und Maria Magdalena. (26) Als Jesus nun seine Mutter und den Jünger, den er liebte, dastehen sah, sagte er zu der Mutter: „Frau, das ist dein Sohn." (27) Sodann sagte er zu dem Jünger: „Das ist deine Mutter." Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie ganz zu sich.

(28) Hernach, da Jesus wußte, daß bereits alles in Erfüllung gegangen war, sagte er, damit die Schrift vollends erfüllt werde: „Ich dürste" (Ps. 22, 16). (29) Nun stand ein Gefäß voll Essig da. Sie steckten also einen mit Essig gefüllten Schwamm an einen Hyssopstengel und führten ihn zu seinem Mund hinauf. (30) Als nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: „Es ist vollbracht", und neigte sein Haupt und gab den Geist auf."

(31) Da es Rüsttag war, und damit die Leichname nicht während des Sabbats am Kreuze verblieben — denn jener Sabbat war ein großer Festtag —, baten die Juden den Pilatus, man möge ihnen die Beine zerschmettern und sie fortschaffen. (32) Die Soldaten kamen also und zerschmetterten dem einen und ebenso dem andern, der mit ihm gekreuzigt worden war, die Beine. (33) Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben war, zerschmetterten sie seine Beine nicht, (34) sondern einer von den Soldaten stieß ihm seine Lanze in die Seite, und sofort kam Blut und Wasser heraus. (35) Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist zuverlässig; und jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet. (36) Denn das ist geschehen, damit die Schrift erfüllt würde: „Kein Knochen soll an ihm zerbrochen werden" (Ex. 12, 46; Ps. 34, 21). (37) Und wieder eine andere Schriftstelle lautet: „Sie werden auf den blicken, den sie durchbohrt haben" (Zach. 12, 10).

Vers 16 erweckt den Anschein, als wolle Johannes sagen, Pilatus habe den Juden die Ausführung des Urteils überlassen. Das ist jedoch nicht der Fall, konnte es ja auch nicht sein. Pilatus ist vielmehr auch im Folgenden immer noch der, an den die Juden sich in jeder Frage wenden müssen (Vers 21, 31 ff. 38). Und die ausführenden Organe sind auch bei Johannes nicht die Juden, sondern die römischen Soldaten (Vers 23). Diese sind also auch
16b das Subjekt zu dem Verbum: „Sie übernahmen also Jesus", falls dieses in

den Handschriften sehr verschieden wiedergegebene Sätzchen überhaupt ursprünglich ist. Der vorhergehende Satz aber: „Er übergab ihnen Jesus zur Kreuzigung", ist ebenso zu verstehen wie der entsprechende Ausdruck des heiligen Lukas: „Jesus aber übergab er ihrem Willen" (Luk. 23, 25).

Über den Kreuzweg und die Kreuzigung faßt sich Johannes kurz. Das Nähere ist auch nachzulesen im Band XI 2, S. 168 ff. Nur das eine betont
17 der vierte Evangelist, daß Jesus selbst sein Kreuz getragen hat. Da dies eine allgemein herrschende Sitte war (vgl. außer anderen Plutarch, De sera numinis vindicta 9: „Jeder der mit dem Tode bestraften Übeltäter trägt sein Kreuz hinaus"), so hätte Johannes diesen Umstand kaum so hervorgehoben, wenn er nicht auch hier wieder die Absicht gehabt hätte, die Berichte
18 der Synoptiker richtigzustellen. Die zwei Mitgekreuzigten, die er in keiner Weise charakterisiert, erwähnt er nur, weil er später auf den Gegensatz hinweisen will zwischen der Behandlung ihrer Leichname und der des Leichnams
19 Jesu (Vers 31 ff.). Bedeutung aber legt er der Kreuzesaufschrift bei. Deren Mehrsprachigkeit ist nicht zu verwundern. Erzählt doch unter anderem der römische Schriftsteller Capitolinus von dem im Krieg mit den Persern ermordeten Kaiser Gordianus, die Soldaten hätten ihm eine Grabinschrift gesetzt in griechischer, lateinischer, persischer, jüdischer und ägyptischer Sprache, damit sie von allen gelesen werden könne. Ähnlich macht es auch Pilatus. Denn er will nicht nur die Juden verhöhnen, sondern, da er gemerkt hat, daß wenigstens ein großer Teil des Volkes für Jesus war, hofft er auf diese Weise auch, die Bevölkerung gegen ihre jüdische Obrigkeit aufzuhetzen. Das ist allerdings eine sehr klägliche Genugtuung für seinen gegen die letztere gefaßten Groll. Immerhin zeigt er sich jetzt wenigstens einmal fest, indem er auf
22 das Ansinnen der Hohenpriester die echt lateinische Antwort gibt: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben", d. h.: „Es bleibt dabei." An den tieferen Sinn, der in der Dreisprachigkeit der Kreuzesaufschrift lag, hat er sicherlich nicht gedacht: Nicht nur den Juden ist es gesagt, daß sie ihren Messiaskönig gekreuzigt haben, sondern, da das Lateinische die Sprache der römischen Weltherrscher, das Griechische aber die allgemeine Verkehrssprache in diesem römischen Weltreich ist, ist hiermit der ganzen Welt kundgetan, daß der am Kreuze Hängende ihr König ist.

23 Sehr ausführlich erzählt Johannes die Verteilung der Kleider Jesu, wobei wiederum sein Bestreben deutlich hervortritt, die Synoptiker, besonders
24 den Markus, dahin richtigzustellen, daß nicht alle Kleider verlost wurden, sondern nur der Leibrock, und zwar aus dem Grunde, weil dieser ohne Naht und ganz durchgewoben war, wie das noch heute im Orient häufig der Fall ist. Es wäre also schade gewesen, ihn zu zerschneiden. Natürlich war nicht das Interesse um die Erhaltung des Leibrockes der Grund, weshalb der Evangelist so eingehend diesen Vorgang schildert, sondern etwas anderes. Johannes erblickt nämlich gerade in der Art, wie die Soldaten die Kleider Jesu verteilen, die wörtliche Erfüllung einer Prophezeiung. Der 22. Psalm, dem der von

ihm zitierte Vers entnommen ist, und dessen ersten Vers Jesus auch selber am Kreuz gebetet hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", schildert die Leiden und die darauffolgende Verklärung eines Frommen mit so eigenartigen Worten, daß es nicht mehr möglich ist, in ihm bloß das Gebet irgend eines gewöhnlichen Menschen, sei es auch eines Propheten, zu sehen. Tatsächlich befriedigt auch keine der sonst vorgeschlagenen Erklärungen, ob man nun den Psalm auf einen Einzelmenschen beziehen will oder auf die ganze israelitische Gemeinde. Wir haben hier vielmehr offenbar eine direkte messianische Weisagung ähnlich wie in Is. 53. Während man nun nach dem in der hebräischen Poesie herrschenden Gebrauch in dem Doppelsatz von Vers 19 nur eine Variation ein und desselben Gedankens: „sie haben meine Kleider geraubt", suchen würde, macht der Evangelist darauf aufmerksam, daß vielmehr jedes einzelne Glied des Verses wörtlich in Erfüllung gegangen ist. Den Kirchenvätern und alten Theologen kam die ausführliche Darstellung des Geschickes des Leibrockes Jesu so auffällig vor, daß sie schon seit Cyprian (De cath. eccl. unitate 7) in diesem ein Symbol der Einheit der Kirche erblickten.

Noch etwas erzählt der heilige Johannes ausführlich. Es ist eine ganz
25 persönliche Erinnerung. Unter dem Kreuze standen Jesu Mutter und drei andere Frauen (siehe darüber Band XI 2, S. 186 ff.) und er selber. Das muß gleich am Anfang nach der Kreuzigung gewesen sein. Denn nachher „standen alle seine Bekannten entfernt" (Luk. 23, 49; vgl. Matth. 27, 55 ff.;
26 Mark. 15, 40 ff.). „Als Jesus nun seine Mutter und den Jünger, den er lieb-
27 hatte, dastehen sah, sagte er zu seiner Mutter: ‚Frau, das ist dein Sohn.' Sodann sagte er zu dem Jünger: ‚Das ist deine Mutter.'" (Über die Anrede „Frau" siehe zu 2, 4, S. 68). Er hat sie doch sehr liebgehabt. Hier am Kreuze, in seinen entsetzlichen Schmerzen, besinnt er sich, wie er am besten für sie sorgen könne. Und er weiß keinen, bei dem sie besser aufgehoben wäre, weil er in seinem Denken und in seiner Art so ganz ihm gleicht, als den Johannes, seinen Vertrauten. Für sie freilich sind diese Worte zärtlicher Fürsorge ein Schwert, das ihr mitten durchs Herz geht. Denn es sind die letzten Worte, die er an sie richtet. Und was ist selbst ein heiliger Johannes im Vergleich mit ihm! Dem Jünger aber hat Jesus hiermit das teuerste Vermächtnis übergeben. „Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie ganz zu sich" (wörtlich: „in sein Eigentum"). — „Das ist deine Mutter." In gewissem Sinn kann jeder Christ diese Worte auch als zu sich gesprochen auffassen. Denn indem Maria unter dem Kreuze ihres eigenen leiblichen Kindes stehend und ganz in Jesu, des Gottessohnes, Gedanken und Absichten eingehend, diesen dem Vater als Opfer in den Erlösungstod gegeben hat, hat sie alle Erlösten gleichsam unter Schmerzen geboren. „Das ist deine Mutter." Eine gute und zugleich mächtige Mutter (vgl. S. 71 ff.), der jeder sein ganzes Leben und Sterben ruhig anvertrauen darf.

Wie die Sonne, bevor sie untergeht, noch einmal mit ihrer ganzen maje-

stätischen Pracht den Abendhimmel überstrahlt, so versteht es der heilige Johannes, besser als alle drei Synoptiker, die ganze Majestät der in diesem am Kreuze sterbenden Menschen verborgenen Gottheit aufleuchten zu lassen.
28 „Hierauf wußte Jesus, daß nunmehr alles erfüllt ist." Jesus „wußte ja alles, was über ihn kommen sollte", genau voraus (vgl. 18, 4). Nachdem er also auch diese letzte Sohnespflicht gegenüber seiner Mutter erfüllt hat — denn darauf ist das „hierauf" (griechisch meta touto [Singular], nicht meta tauta [Plural]) zu beziehen —, weiß er, daß nunmehr jeder Auftrag seines Vaters ausgerichtet und seine ganze Erdenaufgabe vollendet ist. Nur eines fehlt noch von dem, was die Schrift über sein Leiden vorausgesagt hat. In demselben Psalm, dessen Anfangsworte Jesus am Kreuze gebetet und den der Evangelist vorhin (Vers 24) zitiert hat, ist die Rede von dem großen Durste des leidenden Messias: „Vertrocknet wie eine Scherbe ist meine Kraft, und die Zunge klebt mir am Gaumen (Ps. 22, 16). Zwar ist auch diese Prophezeiung tatsächlich schon in Erfüllung gegangen. Aber Jesus will diese Erfüllung auch ausdrücklich kundtun, damit auch das geschehe, was in einem anderen Psalm geheimnisvoll angedeutet wird: „Sie haben mich Essig trinken lassen für meinen Durst" (Ps. 69, 22). Denn wenn auch jener andere Psalm nicht eigentlich vom Messias handelt und der betreffende Vers nur ein bildlicher Ausdruck ist für die äußersten Mißhandlungen, die der Psalmendichter zu erdulden hat, so ist ja doch das ganze Alte Testament eine geheimnisvolle typische Weissagung auf Christus, und der inspirierende Heilige Geist läßt die Verfasser manchmal Bilder gebrauchen, deren verborgener Sinn erst an Christus ganz deutlich wird. In dieser Absicht also, um zu zeigen, wie er bewußt bis in die letzte kleine Einzelheit den Willen seines Vaters in seinem Erdenleben erfüllt hat, spricht Jesus das Wort: „Ich dürste." Freilich war es für ihn durchaus keine Kleinigkeit gewesen, auch diese letzte Prophezeiung noch zu erfüllen. Denn der Durst in diesem ausgebluteten, mit brennenden Wunden bedeckten, nackt und schutzlos der glühenden orientalischen Mittagssonne ausgesetzten Körper muß eine furchtbare Qual gewesen sein. (Vgl.
29 Band XI 2, S. 174 ff.) Das Nähere über die Tränkung Jesu mit Essig siehe Band XI 2, S. 182. Der Hyssop „ist eine Staude mit einem bis zu 3—4 Fuß (ein gutes Meter) hohen geraden und starken Stengel". Man sieht daraus, daß das Kreuz Christi keineswegs so hoch war, wie die Kunst
30 es gewöhnlich darzustellen pflegt (vgl. Band XI 2, S. 171 ff.). „Als nun Jesus den Essig genommen hatte, sprach er: ‚Es ist vollbracht', und neigte sein Haupt und gab den Geist auf." „Er neigte sein Haupt", sagt Johannes, der Augenzeuge der Kreuzigung, ausdrücklich. Es sank ihm nicht herab wie bei anderen Sterbenden. Sondern erst als er gesehen und noch einmal selber bestätigt hatte, daß jetzt alles, auch das Letzte, vollbracht ist, neigte er von selber sein Haupt, und dann erst — anders als es bei gewöhnlichen Sterbenden der Fall ist — „gab er den Geist auf". Wörtlich: „er übergab den Geist", nämlich seinem Vater. Mit vollem Bewußtsein und freiwillig, nicht vom

Tode bezwungen, hat er das selber getan, so wie er es vorausgesagt hatte: „Niemand nimmt mir mein Leben, sondern ich gebe es selber hin" (10, 18).

Noch ein weiterer, von den Synoptikern gänzlich übergangener Vorgang erscheint dem heiligen Johannes wichtig genug, um ihn der Nachwelt zu überliefern: Die ganz unerwartete, gegen die Absichten und Befehle der menschlichen Behörden geschehene Erfüllung zweier alttestamentlicher Weissagungen über den Leichnam des Messias. Im Gesetze des Moses (5 Mos. 21, 23) steht die Verordnung, kein Leichnam eines hingerichteten Verbrechers dürfe über Nacht hängen bleiben; „denn ein Gehenkter ist von Gott verflucht, und du darfst dein Land, das der Herr, dein Gott, dir zum Besitz geben will, nicht
31 verunreinigen". Dieses Gesetz drängte diesmal um so mehr, als, wie es wörtlich heißt, „der Tag jenes Sabbats ein großer war". Es war sozusagen ein doppelter Sabbat, da außerdem noch der erste Tag der ungesäuerten Brote auf ihn fiel. Auch dieser Ausdruck des vierten Evangelisten verrät also, daß nach seiner Berechnung jener Freitag, an dem Jesus gestorben ist, der offizielle Paschatag war (vgl. oben S. 319 ff. und Band XI 2, S. 104 ff.). Denn die Meinung mancher Erklärer, jener Sabbat sei deshalb so genannt, weil er mit dem zweiten Tag der Osterfestwoche zusammengefallen sei, läßt sich nicht halten. An diesem Tage mußten nämlich nach dem Gesetz die Erstlingsgarben dargebracht werden (3 Mos. 23, 9–14). Allein eine besondere Festbedeutung kam ihm deshalb nicht zu. Er galt im übrigen als Werktag, an dem es auch gestattet war, zu arbeiten. Die „Juden" also, d. h. wie gewöhnlich die Vertreter der jüdischen Behörde, d. i. des Hohen Rates, die ja auch sonst „Mücken zu seihen und Kamele zu verschlucken" gewohnt sind, beeilen sich mit großer Gewissenhaftigkeit, jene Gesetzesforderung zu erfüllen, damit ja der Herrgott an dem großen Festtage nichts Unreines in ihrem Lande erblicke, an dem er sich stoßen könnte. Der alte Exeget Jansenius mag übrigens nicht so unrecht haben, wenn er vermutet, daß auch das schlechte Gewissen und die Furcht vor dem Volke den Wunsch in ihnen verstärkte, möglichst bald den Leichnam Jesu den Blicken entzogen zu wissen. Sie begeben sich demnach schleunigst zu Pilatus und tragen ihm ihre Bitte vor. Eigentlich war es nach Origenes (In Matth. ser. n. 140; vgl. auch Quintilian, Declam. 6, 9) bei den Römern Sitte, durch einen Lanzenstich unter die Achseln das Ende der Gekreuzigten herbeizuführen. Die Herren des Hohen Rates zogen aber das grausamere Mittel vor, und Pilatus sah keine Veranlassung, ihnen das nicht
32 zu gewähren. Die Zerschmetterung der Beine, das sogenannte crurifragium, wurde bei den Römern nicht selten als selbständige Strafe vorgenommen, die von tyrannischen Herren ohne Prozeßverfahren verhängt wurde. So erzählt Sueton von Tiberius, er habe einem jungen Opferdiener und dessen Bruder, einem Flötenspieler, nachdem er erst beide unzüchtig geschändet hatte, die Beine zerschlagen lassen (Sueton Tib. 44). Ob diese Erzählung des sensationslüsternen Sueton auch auf Wahrheit beruht, mag freilich in Frage gestellt bleiben. Dieselbe Strafe hat nach demselben Sueton auch Augustus über

seinen Geheimsekretär Thallus verhängt, weil er sich durch Bestechung zur Herausgabe eines Briefes hatte verleiten lassen (Sueton, Aug. 67). Der grausame Sulla ließ, um seiner Eifersucht und Rachsucht zu genügen, dem M. Marius die Beine zerschmettern, die Augen ausreißen und Zunge und Hände abschneiden (Seneca, De ira III, 18). Dieselbe grausame Strafe traf, wenn auch weniger ungerecht, den Denunzianten des heiligen Martyrers Apollonius (Eus., Kirchengesch. V. 21). Insbesondere drohten gerne erbarmungslose Herren ihren Sklaven mit dem Crurifragium und führten es gelegentlich in blinder Wut auch aus (vgl. Seneca, De ira III, 32; Plautus, Asinaria II, 4, 68). Diese selbst von den Römern als grausam empfundene Peinigung und Schändung hatten also die Juden Jesus zugedacht. Sie wußten ja nicht, daß er schon gestorben war, sei es, daß sie in der Sorge, ja das oben genannte Gesetz des Moses zu erfüllen, sich schon vor seinem Tode zu Pilatus begeben hatten, sei es auch, daß ihr eigenes, durch die Sonnenfinsternis doch etwas beunruhigtes Gewissen sie aus der Nähe des Kreuzes verscheucht hatte. Der im Grunde herzlose römische Statthalter erhebt, wie gesagt, gegen diesen Wunsch keine Schwierigkeit und erteilt sofort die entsprechenden Befehle. Man braucht aus dem Ausdruck „die Soldaten *kamen* also" (Vers 32) keineswegs, wie manche Ausleger es tun, zu schließen, Pilatus habe eine neue Mannschaft eigens zu diesem Zwecke abgeordnet. „Sie kamen" ist etwas breiter Erzählungsstil und heißt soviel als „sie traten hinzu". Sie traten also zuerst an die beiden Verbrecher heran, die noch am Leben waren. Denn es ist ein schrecklich langsames Sterben am Kreuze, wie es Seneca in einem Briefe an seinen Freund Lucilius beschreibt (Seneca, Epist. 101), „ein qualvolles Dahinsiechen, ein gliedweises Absterben, ein tropfenweises Entschwinden des Lebens". Nachdem die Soldaten deren Beine zerschmettert hatten, schickten sie sich an, dasselbe auch an Jesus zu tun. Aber da geschah etwas ganz anderes, was zwar dem erhaltenen Befehl zuwiderlief, dafür aber
33 schon vor Jahrhunderten vom Heiligen Geist prophezeit war. Als sie nämlich zu ihm kamen, sahen sie, daß er schon tot war. Es ist überflüssig, Untersuchungen darüber anzustellen, an was sie das gesehen hatten. Die römischen Krieger konnten wohl einen Blick dafür haben. Da der Hauptzweck des Beinzerbrechens in der Beschleunigung des Todes lag, unterließen sie also die
34 Prozedur und gingen weiter. Nur einer von ihnen, der, ohne zu ahnen, daß er eigentlich ein Werkzeug der Vorsehung war, sich wohl noch genauer überzeugen wollte vom wirklichen Tod Jesu, stieß ihm seine Lanze in die Seite. Er „ritzte" ihm nicht bloß die Seite auf, wie diejenigen das griechische Wort übersetzen bzw. fälschen, die, um an der Auferstehung Jesu vorbeizukommen, sich und anderen klar machen möchten, er sei nur scheintot gewesen. Sondern das Wort heißt „stoßen", „bohren", „durchbohren". Die Vulgata und einige andere alte Übersetzungen haben statt „er durchbohrte" „er *öffnete* die Seite", was die in einigen wenigen und unbedeutenden griechischen Handschriften enthaltene und offenbar falsche Lesart ἀνοιξε statt ἔνυξε voraus-

setzt. Wie groß die verursachte Wunde gewesen ist, ergibt sich daraus, daß Thomas seine ganze Hand hineinlegen konnte (20, 27). Da der betreffende Soldat, den die Legende nach dem Namen seines Instrumentes (lonche = Lanze) Longinus getauft hat, vor Jesus stand, und da er wohl nicht zufällig ein Linkshänder gewesen sein wird, so hat er naturgemäß die linke Seite, also auch das Herz, getroffen. Letzteres ergibt sich auch aus dem Herausfließen von Blut und Wasser (siehe nachher).

„Und sofort kam Blut und Wasser heraus." Das ist etwas Merkwürdiges. Es heißt freilich nicht: Blut und Wasser *strömte* oder *sprudelte* heraus, sondern es *kam* heraus. Also es trat hervor. Es könnten also an sich einige Tropfen von beidem gewesen sein. Immerhin aber muß man dem Evangelisten, der ausdrücklich für diesen Vorgang seine zuverlässige Augenzeugenschaft betont, so viel Unterscheidungsgabe zugestehen, daß er nicht, wie schon manche Alte wollten und auch neuere Ausleger behaupten, irgend eine schleimige Flüssigkeit mit Wasser verwechselt hat. Wie freilich dieser merkwürdige Vorgang zu erklären ist, darüber hat man sich bis auf den heutigen Tag vergebens den Kopf zerbrochen. Manche denken bei dem „Wasser" an die wasserähnliche Herzbeutelflüssigkeit. Andere unterscheiden zwischen dem Blutserum und den roten Blutkörperchen, die infolge der durch den Tod eingetretenen Blutzersetzung getrennt aus der Wunde herausgetreten seien. Ein englischer Arzt des 19. Jahrhunderts hat die später auch von anderen bestätigte Entdeckung gemacht, daß bei der inneren Blutung infolge Herzbruches das Blut sich zersetzt. Die roten Blutkörperchen sinken auf den Boden des Herzbeutels, während das wässerige Serum darüberschwimmt. Wenn also Jesus an innerem Herzbruch gestorben sei und kurz nach dem Tode sein Herz von außen durchbohrt wurde, so könne der angegebene Vorgang auf diese Weise erklärt werden. (Stroud, The Physical Cause of the Death of Christ.) Allein anerkannte medizinische Autoritäten erklären einen Herzbruch an einem nicht organisch kranken Herzen für unmöglich. Somit wird man auch kaum annehmen können, daß Jesus, so sehr auch seine seelischen Leiden am Kreuz, besonders wegen der ihm so genau bewußten Undankbarkeit der Menschen, zur Beschleunigung seines Todes mögen beigetragen haben, am Herzbruch gestorben ist. Genau genommen wäre er ja auch in dem angenommenen Falle nicht von den Juden „getötet worden", wie die Heilige Schrift stets betont, sondern aus Anlaß der Kreuzigung an einer Krankheit gestorben. Endlich ist Blutserum immerhin noch kein Wasser. Und es muß doch mindestens so viel von beidem aus der Seitenwunde Jesu hervorgetreten sein, daß der am Fuße des allerdings nicht hohen (vgl. Band XI 2, S. 171 ff.) Kreuzes stehende Evangelist es deutlich wahrnehmen und unterscheiden konnte. Wenn er aber so bestimmt Blut und „Wasser" unterscheidet, so dürften sämtliche angegebenen Erklärungsversuche der Sache doch wohl nicht ganz gerecht werden. Am nächsten liegt also doch immer noch die Erklärung des alten Origenes, der sich die anderen Kirchenväter und die katholischen Exegeten, aber auch manche protestantische, ange-

schlossen haben: es handle sich um einen wunderbaren Vorgang. Daß der Evangelist nichts sagt von einem Wunder, auch gar kein Gewicht legt auf diesen Vorgang an sich, kann keineswegs als Gegengrund geltend gemacht werden. Denn erstens berichtet er die Tatsachen, wie sie sind, ohne deren Charakterisierung als natürliche oder wunderbare Begebenheit. Und zweitens beherrscht ihn bei dem ganzen Bericht nur der eine Gedanke, um dessenwillen er ihn überhaupt in sein Evangelium aufgenommen hat: zu zeigen, wie hier zwei messianische Weissagungen auf unerwartete Weise in Erfüllung gegangen sind. Bei diesen Weissagungen spielt aber das hervortretende Wasser keine Rolle. Er erwähnt es nur, weil er es eben so und nicht anders gesehen hat. Um so auffälliger wird aber dadurch die Tatsache selbst. Denn er hätte das Wasser nicht erwähnt, wenn er es nicht ganz deutlich gesehen hätte. Da somit der ganze Vorgang offenbar auf wunderbare Weise geschah, muß er auch einen tieferen Sinn haben. Diesem Sinn haben die Kirchenväter eifrig nachgeforscht. Unter den zum Teil verschiedenen Auslegungen, die sie geben, ist die vom heiligen Chrysostomus, Augustinus, Cyrill von Alexandrien in ihren Johanneskommentaren dargebotene am meisten vertreten. Sie trifft auch ohne Zweifel den eigentlichen Sinn des Mysteriums. Das Blut und das Wasser, die aus dem Herzen des toten Erlösers hervorquollen, machen uns aufmerksam auf die beiden Sakramente, die uns das übernatürliche Leben Jesu vermitteln bzw. erhalten und vermehren: das Sakrament der Taufe und das der heiligen Eucharistie. Daß das Blut an erster Stelle genannt wird, ist ganz natürlich. Hat Jesus doch am Kreuze zunächst sein heiliges Blut für uns vergossen, und ist doch diesem vergossenen Blute erst die Kraft jener beiden Sakramente zu verdanken.

Manche Ausleger meinen, der heilige Johannes habe deshalb so ausführlich von dem Lanzenstich berichtet, um gewissen Irrlehrern seiner Zeit gegenüber die Tatsache des Todes Jesu sicherzustellen. Diese Tatsache wird allerdings durch den Lanzenstich bewiesen. Denn wäre Jesus nicht schon tot gewesen, so hätte ein solcher mit aller Wucht geführter Stoß mit der schweren Lanze ihn unfehlbar töten müssen. Auffällig ist nun auch der Vergleich dieser Stelle des Evangeliums mit 1 Joh. 5, 6, wo ausdrücklich betont wird, Jesus, d. h. der Sohn Gottes, sei „durch Wasser und Blut gekommen, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut". Dort wendet sich Johannes zweifellos gegen den ebenfalls in Ephesus lebenden Irrlehrer Kerinth, nach dessen Lehre der Sohn Gottes oder der Christus zwar bei der Taufe in den Menschen Jesus herabgestiegen ist, ihn aber vor dem Leiden wieder verlassen hat, so daß nicht der Sohn Gottes gelitten hat und gestorben ist, sondern nur der Mensch Jesus. Daraus ergibt sich aber schon, daß jene Stelle des 1. Johannesbriefes nicht in Parallele gesetzt werden kann zu unserem Evangeliumvers. Denn erstens handelt es sich dort bei dem Wasser um das Taufwasser des Jordan. Johannes will sagen: Der Christus oder der Sohn Gottes ist durch die Taufe gegangen und durch das Blut, d. h. durch den Kreuzestod — also der Sohn

Gottes selber, nicht nur der Mensch Jesus, ist sowohl getauft worden als auch gestorben. Zweitens hat Kerinth den wirklichen Tod des Menschen Jesus, der zunächst durch die Tatsache des Lanzenstichs bewiesen ist, gar nicht in Abrede gestellt. Allerdings gab es, wie wir aus Justinus, Irenäus, Origenes und anderen wissen, zur Zeit, als der heilige Johannes sein Evangelium schrieb, auch noch andere Irrlehrer, die überhaupt den Tod Jesu bestritten. Teils waren es Leute, die behaupteten, ein anderer — Simon von Cyrene meinten manche — sei statt Jesus ans Kreuz genagelt worden, teils solche, die die wirkliche materielle Leiblichkeit Jesu leugneten und ihm nur einen Scheinleib, ein „Phantasma", zuerkannten (Doketen). Gegen ähnliche Irrlehren mußte ja auch schon der heilige Ignatius von Antiochien († 107) in seinen Briefen ankämpfen.

Trotzdem ist es nicht wahrscheinlich, daß der Evangelist hier ebenfalls mit Rücksicht auf jene Irrlehrer geschrieben hat. Man kann das auch nicht etwa aus seiner starken Betonung seiner Augenzeugenschaft und Wahrhaftigkeit schließen und aus dem Umstand, daß er diese Betonung unmittelbar mit dem Bericht vom Herausfließen des Blutes und Wassers verbindet, noch bevor er auf die Weissagungen zu sprechen kommt. Denn, wie schon bemerkt, das, worauf er eigentlich abzielt in der ganzen Perikope, ist die merkwürdige Erfüllung dieser Weissagungen. Die Tatsächlichkeit des Vorgangs unterstreicht er also nicht um ihrer selbst willen so nachdrücklich, sondern weil sie eben die Voraussetzung bildet für das, was er über die betreffenden Weissagungen zu sagen hat. Also hat er Vers 35 auch nicht geschrieben, um auf das Wunderbare des Vorgangs hinzuweisen, wie manche meinen. Einen etwas kläglichen Eindruck macht es übrigens, wenn man durch Hinweis auf scheinbare Widersprüche die Wirklichkeit des von dem vierten Evangelisten so ausdrücklich versicherten Lanzenstiches zweifelhaft machen will. Nach Markus habe der römische Hauptmann den Tod Jesu ohne dieses Mittel festgestellt (Mark. 15, 39) und dem Pilatus gemeldet (Mark. 15, 44 45). Ferner spreche ein Vergleich von Luk. 24, 39 mit Joh. 20, 25 27 zu des letzteren Ungunsten. Nun, der Tod Jesu war allerdings nicht nur nach Markus, sondern auch nach Johannes ohne dieses Mittel festzustellen und sogar von den einfachen Soldaten festgestellt worden, die eben deshalb von der Beinzerschmetterung Abstand nahmen. Und daß Markus, der nun einmal den Lanzenstich wie so vieles andere nicht erwähnt, ihn auch nicht nachholt beim Bericht des Hauptmanns, zumal er von dessen Bericht an Pilatus überhaupt keine Einzelheit mitteilt, daraus läßt sich wirklich nichts schließen. Wenn aber gar dem einen die Seitenwunde bei Johannes (20, 25 27) deshalb verdächtig vorkommt, weil sie bei Lukas nicht erwähnt ist, so könnte ein anderer kritischer Geist mit demselben Recht die Wunden der Füße bezweifeln in der Lukasstelle (24, 39), weil sie an beiden entsprechenden Stellen bei Johannes fehlen.

Etwas merkwürdig ist die umständliche und geheimnisvolle Art, wie der Verfasser auf seine Augenzeugenschaft und Zuverlässigkeit hinweist. Aber das

ist sie deshalb, weil der heilige Johannes sich nun einmal in den Kopf gesetzt hat, seinen Namen beharrlich zu verschweigen. „Und der es gesehen hat, hat es bezeugt." „Der, der es gesehen hat", nicht „einer, der es gesehen hat". Manche haben es ja gesehen, zum mindesten die Soldaten. Aber „der, der es gesehen hat" ist ein ganz Bestimmter, den Lesern Bekannter. Sie kennen aber nur einen solchen Augenzeugen, nämlich den Jünger, den Jesus liebhatte, und der mit der Mutter Jesu und einigen anderen Frauen unter dem Kreuze gestanden hatte (19, 25 ff.). Das ist der Apostel Johannes (vgl. oben S. 325). Der „hat es bezeugt". Im Griechischen steht das Perfekt. Also er hat es nicht nur einmal in der Vergangenheit bezeugt, etwa dem Verfasser des Evangeliums mitgeteilt, sondern er hat ein bleibendes Zeugnis abgelegt. Dieses bleibende Zeugnis aber bilden eben die Verse 31–34, die im Evangelium stehen, das also von Johannes selber geschrieben ist. „Und sein Zeugnis ist zuverlässig." Im Griechischen heißt es alethiné, d. h. „wahrhaft", „richtig", also so, wie ein Zeugnis sein soll, das den Namen „Zeugnis" verdient. Sein Bericht gehört also nicht zu den „Mythen und Fabeln", deren damals schon manche kursierten (vgl. 1 Thim. 1, 4; 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14; 2 Petri 1, 16). Aber das genügt dem Verfasser noch nicht. Es gibt ja auch richtige Augenzeugen, die die Wahrheit wohl gesehen haben und dementsprechend bezeugen könnten, sie aber durch Lügen oder Phantasien entstellen. Zu denen gehört der Verfasser dieses Berichtes ebenfalls nicht, sondern „er sagt die Wahrheit". Man könnte ja darüber stutzig werden, daß der Verfasser nicht einmal hier, wo er doch seine Leser direkt anredet („damit auch ihr glaubet"), sich zu einem Ich entschließt. Aber es wäre grundfalsch und gegen allen Zusammenhang, aus dem „er" oder aus dem Verbum „sagen" statt „schreiben" entnehmen zu wollen, es sei hier von einem anderen Zeugen als dem Verfasser des Evangeliums selbst die Rede. Dieser kann vielmehr gar nicht anders schreiben, wenn er nicht seinem bisher beibehaltenen Grundsatz absoluter Anonymität untreu werden will. Und sein im Evangelium aufgeschriebenes Zeugnis wird ja von selbst zu einem Sprechen, wenn es in der Gemeindeversammlung vorgelesen wird. Übrigens macht Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament (2. Band, S. 487) mit Recht darauf aufmerksam, daß solche „Stilwidrigkeiten" auch bei uns gang und gäbe sind, wenn jemand z. B. in der dritten Person schreibt: „Es grüßt Dich von Herzen Dein alter Freund X." usw. Eine Frage bleibt noch: Wer ist unter „jenem" zu verstehen? „Jener weiß, daß er die Wahrheit sagt." Man könnte darunter nach dem soeben Bemerkten, wie es auch gewöhnlich geschieht, ohne weiteres wiederum den Verfasser selbst verstehen. Auch das würde nichts ausmachen, daß er auf diese Weise die persönliche Überzeugung von seiner eigenen Wahrhaftigkeit als ein die Wahrheit besonders garantierendes Moment hervorhöbe. Auch wir pflegen das bisweilen zu tun. Wenn man aber bedenkt, wie im 1. Johannesbrief „jener" nur ein emphatisches „Er" ist und für „Christus" steht (1 Joh. 2, 6; 3, 3 5 7 16; 4, 17), so wird man der Vermutung Zahns zustimmen

(Johanneskommentar S. 670), daß auch hier „jener" = Christus ist. Ähnlich wie der heilige Paulus so und so oft in seinen Briefen Gott als Zeugen anruft für das, was er sagt, ruft der Evangelist den in der Gemeindeversammlung beim Vorlesen des Evangeliums anwesenden Christus selber als Zeugen an für die Wahrheit seines Berichtes. Denn es liegt ihm sehr viel daran, „daß auch ihr glaubet". Was die Leser so sicher glauben sollen, ist zunächst natürlich die Tatsächlichkeit des in Vers 31–34 Berichteten. Aber es liegt ihm deshalb so viel daran, sie von der Tatsächlichkeit dieser scheinbaren Nebenumstände zu überzeugen, weil gerade in diesen Nebenumständen gegen alles Erwarten und gegen die menschlichen Absichten zwei Prophezeiungen erfüllt worden sind, die den Gekreuzigten deutlich als den Messias erweisen.

Die eine dieser Prophezeiungen ist eine typische. Zweimal im Gesetze des Moses, wo von der Zubereitung des Osterlammes die Rede ist, wird aus-
36 drücklich eingeschärft: „Kein Bein darf an ihm zerbrochen werden" (2 Mos. 12, 46; 4 Mos. 9, 12). Indem nun die Vorsehung auf so außerordentliche Weise dafür gesorgt hat, daß entgegen dem ausdrücklichen Wunsch der Juden und dem Befehl des Pilatus dieses Gesetz auch bei Jesus beobachtet wurde, hat Gott ihn als das wahre Osterlamm bestätigt, als das ihn schon im Anfang der Täufer bezeichnet hat (1, 29). Man versteht, nebenbei bemerkt, nun auch, warum der vierte Evangelist so zäh an der sadduzäischen Berechnung des Osterfestes in jenem Jahr festhält (vgl. oben S. 319 ff.), obwohl er sehr gut weiß, daß Jesus selbst das Osterlamm schon am Tage vorher gegessen hat (vgl. zu 13, 29 S. 327): Jesus ist eben das eigentliche von Gott erwählte Osterlamm, das an dem Tage und zu der Stunde am Kreuze geschlachtet worden ist, wo die typischen Osterlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Die andere Weissagung findet sich im Propheten Zacharias. Dort heißt es im 12. Kapitel, nachdem von der Niederwerfung aller Heidenvölker in der Endzeit die Rede gewesen war, Gott werde „über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Flehens ausgießen",
37 „so daß sie auf mich hinblicken werden, den sie durchbohrt haben" (Zach. 12, 10). Wer der Geheimnisvolle ist, in dem Gott selbst durchbohrt wird, und den, wie im Folgenden geschildert wird, alle einzelnen Geschlechter des Landes beklagen werden, „wie man um den einzigen Sohn wehklagt", wird nicht gesagt. Aber nach dem ganzen Zusammenhang der Kapitel 9–12, die abwechselnd stets wieder von der Gegenwart des Propheten auf die messianische Endzeit zu sprechen kommen, kann es kein anderer sein als der schon 9, 9 ff. deutlich geschilderte Messias. Auch diese Prophezeiung über den Messias ist somit hier an Jesus in Erfüllung gegangen. Das heißt: deren erster Teil, die Durchbohrung. Das andere, seine Beklagung durch alle Geschlechter Israels, kann sich natürlich erst in der eigentlichen Endzeit erfüllen, wenn der Rest des Judenvolkes sich bekehrt haben wird (vgl. Röm. 11, 25–32). Freilich, in gewisser Weise ist auch dieser Teil der Prophezeiung schon erfüllt. Haben doch alle Menschen durch ihre Sünden dazu mitgewirkt, daß Jesus am

Kreuze durchbohrt wurde. Und seit dies geschehen ist, haben schon Millionen von reumütigen Sündern zu dem Gekreuzigten hinaufgeschaut, und aus seinem durchbohrten Herzen ist ihnen Verzeihung und Gnade und Kraft und Trost und Heil und ewiges Leben zugeflossen in nie versiegendem Strom.

*JESU BEGRÄBNIS. Kap. 19 Vers 38—42. (Matth. 27, 57—61; Mark. 15, 42—47; Luk. 23, 50—56.)*

(38) Hierauf bat Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, freilich im geheimen aus Furcht vor den Juden, den Pilatus um die Erlaubnis, den Leichnam Jesu abnehmen zu dürfen. Und Pilatus erlaubte es. Er kam also und nahm seinen Leichnam ab. (39) Es kam aber auch Nikodemus, der, der das erste Mal des Nachts zu ihm gekommen war (3, 1 ff.), und brachte ein Gemisch von Myrrhe und Aloe im Gewicht von etwa hundert Pfund mit. (40) Sie nahmen also den Leichnam Jesu und wickelten ihn zusammen mit den Spezereien in leinene Tücher, wie die Juden zu bestatten pflegen. (41) Es befand sich aber an dem Ort, wo er gekreuzigt worden war, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grab, in dem noch niemand beigesetzt war. (42) Dort also bestatteten sie Jesus wegen des Rüsttages der Juden, weil das Grab in der Nähe war.

Das Nähere über Jesu Begräbnis siehe Band XI 2, S. 191 ff. Johannes fügt dem von den Synoptikern Berichteten nur weniges hinzu. Die Juden hatten nicht nur die Zerschmetterung der Beine, sondern auch die Wegschaffung der Leichname verlangt. Wäre es nach ihnen gegangen, so wäre Jesu Leichnam wie der eines Verbrechers behandelt und in ein Massengrab geworfen worden. Aber es war römischer Rechtsgrundsatz, auf dessen Beobachtung nach Ulpian schon Augustus Gewicht legte, daß „die Leichname der Hingerichteten denen, die darum bitten, wer immer es sei, gegeben werden müssen" (Digest. 48, 24). Da nun auch noch der Tod der beiden mit Jesus hingerichteten Verbrecher abgewartet werden mußte, die ja durch die Beinzerschmetterung noch nicht sofort tot waren, und da die Soldaten wohl ganz gerne darauf warteten, ob nicht ein Angehöriger komme und sie selber der Mühe der Bestattung ent-
38 hebe, hatte Joseph von Arimathäa Zeit genug, dem Pilatus seine Bitte vorzulegen. Allerdings viel Zeit war auch nicht mehr übrig. Denn um 3 Uhr war Jesus gestorben, und um 6 Uhr begann der Sabbat. Allein der Garten war ja ganz nahe (Vers 41 und 42). So reichte es immerhin noch, nicht nur den Leichnam zu waschen, was zwar von keinem Evangelisten erwähnt wird, aber selbstverständlich ist, sondern auch noch in aller Eile ihn vorläufig einzubalsamieren. Natürlich nicht in der eingehenden Weise, wie das in Ägypten geschah, sondern so wie es bei den Juden üblich war (Vers 40), indem man die Spezereien, fein zerriebenes Aloeholz und Myrrhenharz, wohl ebenfalls in pulverisierter Form, zwischen die Binden oder Tücher streute. Nach Chrysostomus (zu 20, 7) „klebte die Myrrhe nicht weniger wie Blei die
39 leinenen Tücher mit dem Leibe zusammen". Wie Johannes allein berichtet,

hatte Nikodemus diese Spezereien mitgebracht, und zwar nicht weniger als 100 Pfund (ein römisches Pfund = 327,45 Gramm). Diese Gabe ist sowohl ein Beweis des Reichtums des Nikodemus als auch seiner Liebe zu Jesus, die damals bei jenem ersten Nachtbesuch in seinem Herzen wachgeworden war. Übrigens konnte man diese große Menge schon verwenden, da man das Grab damit anzufüllen pflegte (vgl. 2 Chron. 16, 14). Diese in aller Eile vorausgenommene Einbalsamierung Jesu steht nicht in Widerspruch mit dem, was die Synoptiker von den entsprechenden Absichten der Frauen berichten. Vielmehr deckt sich Vers 42 durchaus mit Luk. 23, 55 ff. und Mark. 15, 47 ff. Man sieht freilich, wie keiner der Beteiligten an die Möglichkeit seiner Auferstehung gedacht hat. Aber so ist durch dieses Begräbnis wiederum, worauf Knabenbauer in seinem Kommentar aufmerksam macht, eine Weissagung erfüllt worden, wenn sie auch der Evangelist nicht erwähnt: „Man bestimmte sein Grab bei Übeltätern, aber bei einem Reichen ward es ihm zuteil nach seinem Tode" (Is. 53, 9).

## *DER AUFERSTANDENE UND VERKLÄRTE JESUS. Kap. 20 und 21.*

### *JESUS ERSCHEINT DER MAGDALENA. PETRUS UND JOHANNES AM GRABE. Kap. 20 Vers 1—18. (Matth. 28, 1—10; Mark. 16, 1—11; Luk. 24, 1—12.)*

(1) Am ersten Wochentage aber ging Maria Magdalena in aller Frühe, als es noch dunkel war, an das Grab und sah, daß der Stein von dem Grabe weggehoben war. (2) Da lief sie schleunigst und kam zu Simon Petrus und zu dem andern Jünger, den Jesus liebhatte, und sagte zu ihnen: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben." (3) Da machten sich Petrus und der andere Jünger auf und gingen zum Grabe. (4) Die beiden liefen miteinander. Doch der andere Jünger lief voraus noch schneller als Petrus und kam zuerst an das Grab. (5) Er beugte sich vor und sah die Binden daliegen; hinein ging er jedoch nicht. (6) Nun kam auch Petrus hinter ihm her und ging in das Grab hinein und sah die Binden daliegen (7) und das Schweißtuch, das auf seinem Kopfe gewesen war; aber es lag nicht bei den Binden, sondern für sich zusammengefaltet an einer besonderen Stelle. (8) Hierauf erst ging auch der andere Jünger, der zuerst am Grabe angekommen war, hinein und sah und glaubte. (9) Denn noch hatten sie die Schrift nicht verstanden, daß er von den Toten auferstehen müsse. (10) Hierauf gingen die Jünger wieder nach Hause.

(11) Maria aber stand draußen am Grabe und weinte. Wie sie nun so weinte, beugte sie sich vor in das Grab (12) und sah zwei weißgekleidete Engel dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füßen, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte. (13) Die sagten zu ihr:

„Frau, warum weinst du?“ Sie sagte zu ihnen: „Weil sie meinen Herrn fortgenommen haben, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ (14) Nach diesen Worten wandte sie sich um und sah Jesus dastehen, wußte aber nicht, daß es Jesus war. (15) Jesus sagte zu ihr: „Frau, warum weinst du? Wen suchst du?“ Sie meinte, es sei der Gärtner, und sagte zu ihm: „Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sag mir, wo du ihn hingelegt hast. Dann werde ich ihn holen.“ (16) Jesus sagte zu ihr: „Maria.“ Da wandte sie sich um und sagte zu ihm auf hebräisch: „Rabbuni“, d. h. Meister. (17) Jesus sagte zu ihr: „Laß mich los. Denn ich bin noch nicht zum Vater aufgestiegen. Geh aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott.“ (18) Da ging Maria von Magdala und berichtete den Jüngern: „Ich habe den Herrn gesehen“, und das und das habe er ihr gesagt.

Über die Auferstehung Jesu siehe Band XI 2, S. 200 ff.; über die Frauen am Grabe ebenda S. 215 ff.; über Maria Magdalena und die Einordnung des johanneischen Berichtes in die synoptische Darstellung S. 223 ff. Wie auch sonst verrät Johannes schon in den zwei ersten Versen deutlich, daß er die synoptischen Berichte über die Auferstehungsgeschichte voraussetzt. Ihm kommt es in Kapitel 20 nur darauf an zu zeigen, wie die Apostel der Reihe nach von der Auferstehung des Herrn überzeugt wurden und wie auf diese Weise ihr Glaube an Jesus seine Vollendung erreichte. Die Geschichte von der Maria von Magdala erzählt er wohl hauptsächlich deshalb, weil sie mit einer anderen verknüpft ist, die ihn persönlich betrifft. Und er erzählt sie mit der ihm eigenen Zartheit und Feinheit der Empfindung.

1 Am ersten Tag der Woche also — der griechische Ausdruck dafür ist direkt dem Hebräischen nachgebildet — kam Maria Magdalena in aller Frühe, als es noch dunkel war, ans Grab. Sie konnte es nicht erwarten, bis sie wenigstens den Leichnam ihres geliebten Herrn wieder hatte und ihm den letzten Liebesdienst erweisen konnte. Darum ist sie eine der ersten von den Frauen. Allein ist sie allerdings nicht gewesen. Aber wie sie den Stein — von dem die anderen Evangelisten erzählen — vom Grabe weggewälzt sieht, ist ihr erster Gedanke: Man hat den Leichnam gestohlen; vielleicht gar in der Absicht, ihn zu schänden. Der Gedanke überwältigt sie so, daß sie bezeichnenderweise gar nicht, wie nachher die anderen Frauen, in das Grab hineinguckt, um sich
2 von der Tatsächlichkeit ihres Verdachtes zu überzeugen, sondern schleunigst, während ihre Begleiterinnen zunächst ebenfalls noch ratlos vor dem Grabe stehen, sich auf und davon macht, dem Petrus und Johannes die Schreckenskunde zu überbringen. Daß sie gerade zu diesen beiden eilt, läßt sich begreifen: Petrus, das Haupt der Apostel, Johannes, der Liebesjünger. Ob beide am selben Ort — etwa im Abendmahlssaal — anzutreffen waren, ist nicht gesagt. Man möchte fast vermuten, daß sie jeden besonders aufsuchen mußte (das zweimalige pros = zu, in Vers 2; vgl. auch Vers 10). „Sie haben den

Herrn aus dem Grab weggenommen, und wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben." Das „wir" weist deutlich auf die synoptischen Erzählungen zurück. Denn nachher, wo sie von sich persönlich redet (Vers 13), sagt sie statt dessen „Ich". Natürlich war der Schrecken der beiden Jünger, die ebenso wenig wie Maria Magdalena an die Möglichkeit der Auferstehung dachten (Vers 9),
4 nicht minder groß. Sie liefen nun selber so schnell sie konnten – das griechische Verbum trechein heißt „rennen", „sich schnell vorwärts bewegen" – zum Grabe. Anfangs hielten sie gleichen Schritt miteinander (beachte das griechische Imperfekt in Vers 4). Aber da Johannes die jüngeren Beine hatte, war er dem Petrus bald voraus und kam vor diesem an das Grab. (Nebenbei bemerkt erkennt man aus diesen in den sonst so gedrängten Bericht aufgenommenen, sachlich sehr unwichtigen und nur für den, der es persönlich erlebt hat, bedeutsamen Nebenumständen wieder deutlich den Verfasser des vierten Evan-
5 geliums.) Dort angekommen, beugt er sich etwas vor durch die sehr niedrige Türöffnung, die von dem Vorraum des Grabes in die Grabkammer hineinführt (vgl. Band XI 2, S. 195 ff. und S. 271 ff.), und sieht die Binden schön zusammengewickelt daliegen. Ein gewisses leicht begreifliches Grauen hindert ihn aber, ganz in die Grabkammer hineinzutreten, bevor Petrus ihm
6 nachgekommen ist. Der schon ältere beherzte Petrus begibt sich sofort hinein und sieht nun alles genauer: An einer Stelle liegen die Binden, an einer
7 anderen, ebenfalls ordentlich zusammengefaltet, das Tuch, mit dem der Kopf
8 Jesu bedeckt gewesen war. Von demselben Tatbestande überzeugt sich nun auch der andere Jünger. Das eine leuchtete sofort ein: An einen Diebstahl des Leichnams war nicht zu denken. Diebe hätten sich weder die Zeit gelassen, die Binden, die durch die Spezereien am Leibe zäh festgeklebt waren (vgl. oben S. 443), loszulösen, noch hätten sie gar die Mühe auf sich genommen, dieselben so sorgsam zusammenzufalten und hinzulegen. Noch etwas anderes aber wurde infolgedessen jenem anderen Jünger ebenfalls klar: „Er sah und *glaubte*", nämlich daß Jesus von den Toten auferstanden sei. Das berichtet er bloß von sich. Aber ohne Zweifel will er den Petrus mit eingeschlossen wissen.
9 Denn in dem gleich folgenden Satz spricht er wieder in der Mehrzahl: „Denn noch hatten sie die Schrift nicht verstanden, daß er von den Toten auferstehen müsse." Nur deshalb also nennt er den Petrus nicht mit Namen, weil dieser späte Glaube unter solchen Umständen gerade nichts besonders Rühmenswertes enthielt. War es doch zu klar, daß, da hier ein Diebstahl ausgeschlossen war, nur der Auferstandene selber sich der Binden in dieser Weise hatte entledigen können. Wenn allerdings der Vers 12 im 24. Kap. des Lukas echt wäre, müßte man wohl daraus schließen, daß Petrus damals sich noch nicht zu diesem Glauben seines Mitjüngers aufgeschwungen hätte. Denn dort heißt es: „Petrus aber stand auf und lief zu dem Grab. Und als er sich vorbückte, sah er nur die Binden daliegen. Darauf kehrte er nach Hause zurück, voll Verwunderung über das Geschehene." Allein dieser Vers kann, obwohl außer einer einzigen (D) alle griechischen Handschriften und fast alle anderen Textzeugen ihn haben,

kaum echt sein. Das verrät die große wörtliche Übereinstimmung des Griechischen mit Johannes. Daß diese Übereinstimmung von einer sonst nie vorkommenden Benutzung des Lukasevangeliums durch Johannes herstamme, ist ausgeschlossen. Ebensowenig führt sie auf eine gemeinsame Quelle zurück. Denn Johannes erzählt hier ganz Eigenes. Also hat ein Interpolator in nicht gerade geschickter Weise den Vers aus Johannes zusammengestellt, wohl veranlaßt durch Luk. 24, 24, wo ja deutlich auf diese von Johannes berichtete Begebenheit hingewiesen wird.

Wenn es übrigens auch verständlich ist, daß die Jünger bis dahin „die Schrift", d. h. die immerhin recht dunkeln alttestamentlichen Weissagungen über die Auferstehung Jesu nicht verstanden hatten, so kann man doch mit Recht fragen, wie es möglich war, daß auch die wiederholten direkten Voraussagungen Jesu selbst auf sie ohne jeden Eindruck geblieben sind. Allein auch das ist sehr begreiflich. Man muß sich nur an die Abschiedsreden Jesu (Kapitel 14–17) erinnern, wie dunkel und vieldeutig die dort gesprochenen Worte von seinem Kommen sind, und wie alle in erster Linie ein geistiges Kommen meinen. Bei dieser Sprechweise Jesu, der es ja liebte, in Bildern zu sprechen (vgl. 16, 25 29), war es von der damals noch äußerst unvollkommenen und ungeschickten Auffassungsgabe der Apostel gar nicht anders zu erwarten, als daß sie auch die allem menschlichen Denken so fremden Voraussagungen über seine Auferstehung nur irgendwie bildlich verstanden und an eine wörtliche Erfüllung gar nicht dachten. Jesus aber hatte — wie übrigens auch alle echten Propheten — stets absichtlich so gesprochen, daß seine Vorhersagungen erst nach der Erfüllung ganz richtig verstanden werden konnten. Denn der Glaube soll nie die Evidenz haben, die das eigene Mitarbeiten des Menschen und vor allem auch die sittliche Betätigung des aufrichtig nach Wahrheit suchenden Willens überflüssig macht oder gar ausschließt. In diesem Falle allerdings bedurfte es zum Glauben der beiden Apostel keines besonderen Tugendaktes mehr. „Sie sahen und glaubten", fast wie später Thomas (Vers 29). Aber es kommt dem Auferstandenen in erster Linie darauf an, die Glaubensüberzeugung derer, die später seine Zeugen vor der ganzen Welt sein sollten, fest zu begründen. Und wer diesen, aber auch die anderen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen liest, wird zugeben müssen, daß sie sich in dieser Sache wirklich nach jeder Richtung hin sehr kritisch verhalten haben.

10 Nachdem die beiden Jünger wieder weggegangen sind, steht Maria Mag-
11 dalena, die ihnen natürlich sofort wieder ans Grab nachgefolgt war, immer noch draußen am Grab und weint. „Wie sie nun so weinte, bückte sie sich vor in das Grab." Wie Leute, die etwas Kostbares verloren haben, zum so und so vielten Male dieselben Orte durchsuchen, als müßten sie das hoffnungslos
12 Verlorene eben doch noch finden, so macht auch sie es. „Da sah sie zwei weißgekleidete Engel dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füßen, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte." Von den anderen Frauen wird erzählt, sie seien beim Anblick der Engel in Furcht und Schrecken geraten oder mindestens ganz

außer sich gewesen vor Verwunderung (Luk. 24, 5; Mark. 16,5; vgl. Matth. 28, 5). Bei Maria scheint nichts Derartiges der Fall gewesen zu sein. In ihrem übergroßen Schmerz um den verlorenen Meister macht nichts an-
13 deres mehr auf sie Eindruck. Und so gibt sie den beiden Engeln auf deren Frage, warum sie weine, ganz unerschrocken die Antwort: „Weil sie meinen Herrn weggenommen haben, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben." „Nach diesen Worten wandte sie sich um." Nicht weil die Engel ihr ein Zeichen gegeben hatten, wie manche Erklärer meinen, auch nicht, weil sie etwa die Schritte Jesu vernommen hatte, sondern weil sie in ihrer inneren Unruhe
14 auch nicht einen Augenblick äußerlich ruhig zu stehen vermag. Kaum hat sie den Engeln die Antwort gegeben, so muß sie sich schon wieder umdrehen. Und da sieht sie Jesus selber vor sich stehen. Offenbar hatte er absichtlich Gestalt und Stimme etwas verändert (vgl. Mark. 16, 12; Luk. 24, 16).
15 Daher erkannte sie ihn nicht, sondern hielt ihn für den Gärtner. Wer anders sollte denn auch so früh am Morgen in dem Garten etwas zu suchen haben. Und sofort kommt ihr der Verdacht: Der hat ihn vielleicht weggenommen. Deshalb antwortet sie auf seine gleiche Frage, wie die der Engel, zwar mit sehr ehrerbietiger Anrede „Herr" — denn sie muß ihn doch für ihr Vorhaben gewinnen — aber im übrigen recht entschieden — schon die Gegenüberstellung des betonten du und ich klingt sehr energisch: „Wenn du ihn fortgetragen hast, so sag mir, wo du ihn hingelegt hast. Dann werde ich ihn holen." „Ihn" — natürlich ihn, der ihr ganzes Denken ausfüllt. Das muß doch jedermann wissen, wer „er" ist, am allermeisten dieser Gärtner, der ihn wahrscheinlich fortgeschafft hat. „Dann werde ich ihn holen." „Du kannst es ruhig sagen. Du brauchst nicht zu fürchten, daß ich dich belästigen werde. Ich selber werde ihn holen. Ich brauche dich nicht dazu. Aber ich werde ihn auch bestimmt holen." Gegenüber einer so treuen Liebe kann der Heiland
16 nicht mehr an sich halten. „Maria." Nur ein Wort sagt er zu ihr, ihren Namen, mit dem er sie so oft angeredet hatte mit seiner lieben Stimme. Sie sagt auch nur ein Wort, das, mit dem sie ihn voll Ehrfurcht und Liebe zugleich anzureden pflegte: „Rabbuni". Dieses Wort besagt an sich so viel wie Rabbi. Nur ist es feierlicher und wird in der jüdischen Literatur viel häufiger in der Anrede an Gott als an Menschen gebraucht. Und noch ehe sie das Wort ausgesprochen hat, liegt sie zu seinen Füßen und klammert sich daran fest.

17 Der folgende Satz, den Jesus zu Maria Magdalena spricht, bereitet den Erklärern viel Schwierigkeit und hat infolgedessen eine Menge von Auslegungen erfahren. Es ist am besten, sich einfach an die nächste Bedeutung der Worte zu halten und von hier aus den Sinn zu ermitteln. „Rühre mich nicht an" übersetzt man oft nach der landläufigen Wiedergabe des griechischen Wortes. Aber dieses Wort heißt ursprünglich nicht einfach „anrühren" oder „betasten", wofür der Grieche andere Ausdrücke besitzt, sondern eigentlich „anheften", im Passiv also „haften, festsitzen, festhangen" und im Medium

„sich anheften". Plato erklärt es als gleichbedeutend mit „anbinden", der griechische Lexikograph Suidas stellt es mit dem Wort kratein = „mit Kraft festhalten" zusammen, andere mit symphýein = „(von Natur) mit etwas verbunden sein". Jesus verbietet also der Maria Magdalena keineswegs jede Berührung, die er doch den anderen Frauen auch erlaubt hat, vgl. Matth. 28, 9, wo sogar das starke Wort kratein gebraucht ist. Dort aber steht der Aorist, hier der Imperativ des Präsens. Der aber will nicht eine Handlung von vornherein verbieten, sondern eine schon sich vollziehende Handlung abbrechen, einem schon bestehenden Zustande ein Ende machen. Maria Magdalena hat also bereits mit der ganzen Leidenschaftlichkeit ihres Wesens die Füße Jesu umklammert und macht keine Miene, diese Umklammerung zu lockern. Da sagt ihr schließlich Jesus — und er lächelte wohl dazu —: „Laß mich los. Denn ich bin noch nicht zum Vater aufgestiegen." Diese Worte können zunächst nichts anderes sagen wollen als: „Denn ich habe noch etwas vor. Ich bin noch nicht am Ende. Ich muß noch zum Vater aufsteigen." Aber er steigt ja gar nicht sofort zum Vater auf. Weshalb soll sie ihn also jetzt schon loslassen? Somit wollen diese Worte ihr noch weiter sagen: „Mein Aufenthalt hier ist nur ein sehr vorübergehender. Also kannst du mich auch nicht so besitzen, wie du es wähnst." Denn sie meint: Jetzt ist er wieder da und bleibt da und wird mir nimmer genommen. Demgegenüber belehrt sie Jesus, daß dieser dauernde Besitz hienieden nicht mehr möglich ist, sondern erst, wenn er selber — und natürlich später auch sie — zum Vater hinaufgestiegen ist. Das soll sie auch den Aposteln ausrichten: Er lebt zwar und ist wieder da, aber nur vorübergehend, um auch das Letzte noch zu erfüllen, was ihm übrigbleibt, zum Vater hinaufzusteigen und feierlich von seiner Herrlichkeit daselbst Besitz zu ergreifen. „Meine Brüder" nennt er sie. In der Abschiedsrede hatte er sie Freunde genannt. Jetzt Brüder. Je näher er seiner Herrlichkeit kommt, desto zarter und inniger werden die Ausdrücke seiner Liebe. Darum sagt er auch „mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott". Er, der uns durch die heiligmachende Gnade, die er uns von seinem Eigensten und Innersten gab, zu Kindern Gottes und damit zu seinen Brüdern gemacht hat, und der sich deshalb auch „nicht schämt, uns Brüder zu nennen" (vgl. Hebr. 2, 11), bezeichnet Gott nicht nur als seinen und unseren gemeinsamen Vater, sondern sogar als seinen und unsern gemeinsamen Gott, um in seiner menschlichen Natur uns so nahe zu rücken, als er nur kann. Freilich den letzten großen Unterschied vermag er nicht aufzuheben. Denn auch der Mensch Christus ist, da er nur eine göttliche, keine menschliche Person besitzt, der natürliche Sohn Gottes, während wir es nur durch Gnade, d. h. durch Teilnahme an Christi Heiligkeit sind. Darum sagt er nicht einfach „unser Vater und unser Gott", sondern „mein Vater und euer Vater, mein Gott und euer Gott".

18 Getreulich erfüllt Maria Magdalena den ihr zuteil gewordenen Auftrag. Sie mußte wohl zu den einzelnen Aposteln in ihre Wohnungen bzw. Ver-

ſtecke gehen. Denn dieſe werden wohl kaum den ganzen Tag ſchon verſammelt geweſen ſein wie am Abend. Glaube fand ſie freilich keinen für ihre Botſchaft, wie Markus (16, 11) berichtet.

## *DIE ERSCHEINUNG VOR DEN JÜNGERN AM OSTERTAG. Kap. 20 Vers 19—23. (Luk. 24, 36—43; vgl. Mark. 16, 14.)*

(19) Als es nun Abend war an jenem ersten Wochentage und die Türen, wo die Jünger sich befanden, aus Furcht vor den Juden verschlossen waren, kam Jesus und trat in ihre Mitte und sagte zu ihnen: „Friede sei mit euch!“ (20) Und als er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Nun freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen. (21) Da sagte er noch einmal zu ihnen: „Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch.“ (22) Und nachdem er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sagte zu ihnen: „Empfanget heiligen Geist. (23) Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“

19 Es muß ſchon ſpät am Abend geweſen ſein, beſonders wenn jenes Emmaus, wohin die beiden von Lukas erwähnten Jünger am Oſtertag gegangen waren, mit dem Amwas auf der Straße von Jeruſalem nach Jaffa gleichzuſetzen iſt (vgl. Band XI 2, S. 222). Denn jene beiden Jünger waren ja inzwiſchen wieder zurückgekehrt und hatten den andern ihre Erlebniſſe berichtet (Luk. 24, 33 ff.). Die Jünger, die den Tag über wohl in Jeruſalem zerſtreut geweſen waren (vgl. oben und 16, 32), hatten ſich alſo (außer Thomas), als es dunkel wurde, wieder zuſammengefunden, höchſt wahrſcheinlich im Abendmahlsſaal (vgl. Apg. 1, 13; 12, 12; Band XI 2, S. 103 ff.). Vorher hatten ſie es nicht gewagt, und auch jetzt haben ſie vorſichtig alle Türen verſchloſſen (Plural!), alſo nicht nur die Türe des Saales, ſondern auch die Haustüre (vgl. Apg. 12, 13). Zu dieſer Vorſicht und Furcht hatten ſie ja auch allen Grund, nicht ſowohl nach dem, was Jeſus ihnen am Gründonnerstag Abend vorausgeſagt hatte (16, 1 ff.), als im Hinblick auf manche frühere Maßnahmen des Hohen Rates (vgl. 12, 10). Die Stimmung der Apoſtel, bei denen ſich aber auch noch andere Jünger befanden (Luk. 24, 33), wird eine ſehr gemiſchte geweſen ſein. Trauer, Reue und Scham über ihr Verhalten dem Herrn gegenüber, Angſt und Niedergeſchlagenheit ſtritten mit der Hoffnung, es könne vielleicht doch wahr ſein, was die Frauen erzählt hatten und was von Petrus (Luk. 24, 33 ff.) und den ſoeben auch aus Emmaus gekommenen zwei Jüngern beſtätigt worden war. Es war in ihrem Gemüte ungefähr ſo, wie wenn nach einem ſchweren Gewitter die Sonne mit den ſchwarzen Sturmwolken kämpft, aber noch nicht zum Siege gelangen kann. Wie erſchrocken ſie ſind über das plötzliche und gänzlich unvermittelte Daſtehen Jeſu, und wie dieſer ſich alle Mühe geben mußte, ſie von ſeiner Wirklichkeit zu überzeugen, das ſchildert ausführlich der heilige Lukas. Johannes eilt auch hier auf das Hauptziel ſeiner Erzählung hin.

„Friede sei mit euch." Das ist zwar der gebräuchliche Gruß. Aber an diesem Abend hat dieser Gruß noch einen ganz besonderen Sinn. Jetzt, wo ihre Seelen hin und her gezerrt sind von Angst und Reue und Zweifeln, während seine Seele ganz eingetaucht ist in den sieghaften Gottesfrieden, von dem sozusagen alle Kräfte seiner Seele und alle Glieder seines verklärten Leibes überströmen, jetzt will er Wort halten und auch ihnen seinen Frieden geben (vgl. 14, 27). Und jetzt geht tatsächlich in Erfüllung, was Jesus ihnen in der
20 Abschiedsrede vorausgesagt hat (16, 22): „Nun freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen."

Eine Zeit lang läßt er sie ganz dieser Freude sich hingeben. Dann sagte er
21 zum zweiten Male zu ihnen: „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch." Sie sollen die Friedensträger sein, die seine Osterbotschaft und damit auch seine Osterfreude in alle Welt hinaustragen und in die friede- und freudelosen Herzen der Menschen legen, wenigstens jener, „die guten Willens sind" (vgl. Luk. 2, 14). Darum wiederholt er, was er ihnen ja schon oft gesagt und was er besonders im hohenpriesterlichen Gebet so feierlich ausgesprochen hatte: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt." Damit will er freilich nicht nur eine allgemeine Bestätigung des ihnen schon früher erteilten Auftrags geben, die ja immerhin notwendig war, da ihnen infolge ihres Verhaltens gegen Jesus ernste Zweifel an ihrer Berufswürdigkeit und -fähigkeit gekommen sein mögen. Jesus hat vielmehr an diesem Abend einen ganz besonderen Auftrag im Auge, durch dessen Erfüllung sie den gläubigen Menschen
22 gerade jenen Osterfrieden vermitteln sollen. Das zeigt das Folgende: „Empfanget heiligen Geist." Manche Erklärer verfechten die eigenartige Auffassung, der vierte Evangelist rede hier schon von der allgemeinen Mitteilung des Heiligen Geistes, die nach der Apostelgeschichte erst an Pfingsten erfolgt ist. Aber das ist ausgeschlossen. Denn der heilige Johannes hat auch etwas von dem Pfingstwunder gewußt. Ebenso ausgeschlossen ist aber auch die Auffassung, Jesus wolle mit diesen Worten seine in der Abschiedsrede gegebenen Versprechungen bezüglich des Heiligen Geistes erfüllen. Davon enthält der Text nicht die geringste Andeutung. Schon die Artikellosigkeit ist vielmehr zu beachten — „heiligen Geist", nicht „den heiligen Geist". Wenn auch diese Artikellosigkeit an sich noch keinen absoluten Beweis abgibt, da gelegentlich auch sonst das griechische Wort ohne Artikel steht, wenn vom Heiligen Geist die Rede ist (vgl. 7, 39), so zeigt sie doch im ganzen Zusammenhang deutlich, daß es sich hier um eine ganz besondere zu einem besonderen Zwecke verliehene Gabe des Heiligen Geistes handelt. „Er hauchte sie an", als er das sprach. Das Anhauchen ist nicht nur „eine symbolische Erneuerung des in der Abschiedsrede gegebenen Versprechens, ihnen den Heiligen Geist zu senden", sondern wird überall in der Heiligen Schrift als ganz natürliches und verständliches Bild für die wirkliche Mitteilung von Geist gebraucht. Vergleiche Gen. 2, 7; Ezech. 37, 9; Weish. 15, 11, wo überall in der Septuaginta dasselbe grie-

chische Wort steht wie hier. Dementsprechend heißt es ja auch „Empfanget", was mit Gewalt umzudeuten in „Ihr werdet empfangen" nicht angeht. So unmöglich es also einerseits ist, daß Jesus nach Johannes schon hier die für Pfingsten versprochene Geistessendung vollzogen hat, so sicher ist es andrerseits, daß die Jünger jetzt schon eine besondere Gabe und Kraft des Heiligen Geistes zu einem besonderen Zweck empfangen sollen. Zu was für einem Zweck,
23 sagen die folgenden Worte: „Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Es ist ein bißchen schwer begreiflich, wie Zahn in seinem Johanneskommentar (S. 681) behaupten kann: „Ohne jeden Anhalt im Kontext ist die Meinung, daß hier den Aposteln eine besondere, neben dem Auftrag der Predigt des Evangeliums an alle Menschen bestehende Vollmacht zur Erteilung einer Absolution an Gemeindemitglieder, die sich versündigt haben, verliehen sei. . . . Davon findet sich hier nicht die leiseste Spur." Er sucht denn auch (S. 679 ff.) darzutun, daß Jesus hier den Jüngern keinen anderen Auftrag erteilt habe, als das Wort Gottes zu verkündigen. Da aber die Verkündigung des Wortes Gottes in dem dazu disponierten Menschen Vergebung der Sünden bewirke, könne man auch von den Predigern des Wortes sagen, sie vergeben die Sünden. Und da umgekehrt die Sünden derer, die das Evangelium ungläubig zurückweisen, nicht vergeben würden, so lasse sich ebenso von den Predigern behaupten, sie behielten die Sünden. Aber man muß schon gestehen: Hätte Jesus das sagen wollen, dann hätte er sich denn doch auf die ungeschickteste Weise katholisch ausgedrückt. Zunächst einmal ist zu beachten, daß die Predigt sich an alle ohne Unterschied wendet, während hier von einzelnen Menschen die Rede ist. Wörtlich heißt es: „wenn ihr irgend welchen die Sünden nachlasset", einige Handschriften haben sogar den Singular: „wenn ihr irgend einem . . .". Sodann besteht denn doch noch ein zweiter wesentlicher Unterschied. Hier wird die Sündenvergebung einer direkten darauf zielenden Handlung des Apostels zugeschrieben. Vollzöge sie sich aber bloß im Innern des Hörers durch die gläubige Aufnahme des Wortes Gottes, dann wäre sie lediglich eine Handlung Gottes, der eine entsprechende innere Handlung des gläubigen Menschen als Voraussetzung diente. Dann könnte man aber ebensowenig behaupten, der betreffende Prediger habe Sünden vergeben, als ich etwa, wenn jemand, durch meine Predigt über die Nächstenliebe veranlaßt, eine fromme Stiftung macht, behaupten dürfte, ich selber habe die Stiftung gemacht. Außerdem wäre die Gegenüberstellung der Subjekte: wenn *ihr* einem Sünden vergebt, dann sind sie *von Gott* — denn dieses Subjekt liegt selbstverständlich in dem passiven Verbum — vergeben, ein direkter Unsinn. *Sie* vergeben ja die Sünden gar nicht, sondern Gott vergibt sie aus Anlaß ihrer Predigt. Jesus würde also sehr feierlich die Binsenwahrheit aussprechen: Wenn Gott einem aus irgend einem Anlaß die Sünde vergibt, dann vergibt er sie auch. Noch deutlicher leuchtet die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung bei dem zweiten Satze ein: „Welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie

behalten." Denn hier ist wiederum von einer direkten Handlung der Apostel die Rede, und zwar von einer solchen, die auf die Behaltung der Sünden abzielt. Sie bezwecken aber bei ihrer Predigt doch nicht die Nichtbekehrung der Menschen und damit die Behaltung von deren Sünden! Diese Worte Jesu, mit denen den Aposteln eine doppelte richterliche Gewalt erteilt wird, erinnern denn doch zu sehr an jene anderen Worte von ihm: „Was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein" (Matth. 16, 19; 18, 18), als daß man mit Gewalt einen Sinn in sie hineinpressen könnte, der nun einmal absolut nicht hineinpaßt. Da ist es schließlich besser, mit anderen nichtkatholischen Exegeten, z. B. Oskar Holtzmann (Das Neue Testament II S. 1053) zuzugeben: „Die Mitteilung Vers 22 und 23 scheint eher die Einsetzung eines Bußsakramentes zu beschreiben." Daß allerdings die Sündenvergebung zur Auffassung des vierten Evangelisten vom Christentum nicht passe (Walter Bauer), ist nicht recht einzusehen. Wenigstens bekundet der heilige Johannes selbst in seinem ersten Briefe genau die entgegengesetzte Auffassung: „Wenn wir behaupten, wir hätten keine Sünde, täuschen wir uns selbst und ist die Wahrheit nicht in uns. Wenn wir unsere Sünden bekennen, dann ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden nachläßt und uns von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Joh. 1, 8 und 9). Es ist deshalb auch gar kein Grund vorhanden zu der Annahme, der Evangelist mache hier „volkstümlichen Anschauungen ein Zugeständnis" und es liege hier eine „Anbequemung an die Gedanken der Gemeinde oder an seine Vorlagen" vor. Wenn man übrigens ein Wort nur deshalb Jesus abspricht und auf das unsichere Konto einer unbekannten Vorlage oder des späteren Volksglaubens setzt, weil dieses Wort unleugbar katholisch ist, dann begeht man doch einen argen circulus vitiosus. Es ist also nichts zu machen: Christus hat am ersten Ostertage seinen Aposteln die Gewalt erteilt, Sünden zu erlassen bezw. zu behalten, d. h. er hat das Bußsakrament eingesetzt. Es wäre völlig verfehlt, daraus, daß nach Lukas (24, 33) auch noch andere Jünger zugegen waren, den Schluß zu ziehen, daß er also nicht nur den Aposteln, sondern allen seinen Jüngern, d. h. jedem Gläubigen diese Vollmacht übertragen habe. Denn erstens erwähnt Johannes, der allein von der Einsetzung des Bußsakramentes spricht, die Anwesenheit der andern nicht, sondern nur die der Apostel. Gewiß gebraucht auch er nicht das Wort „Apostel", sondern „Jünger". Aber es ist dasselbe Wort, das er auch beim letzten Abendmahl stets gebraucht, wo bei allen Evangelisten offenbar nur die Anwesenheit der Zwölf vorausgesetzt ist (Vergleiche auch gleich darauf in Vers 24 „Thomas, einer von den Zwölfen"). Zweitens aber gilt selbstverständlich von diesem Worte Jesu ganz das gleiche, was über Matth. 18, 18 in Band XI 1, S. 271 ff. auseinandergesetzt worden ist.

Beichtvater und Beichtkind sollten übrigens nie vergessen, daß Christus das Bußsakrament am Ostertag eingesetzt hat, um durch dasselbe den sündigen

Menſchen ſeinen eigenen Oſterfrieden zu vermitteln. Jede Handhabung dieſes Sakramentes, ſei es vonſeiten des einen oder des andern, die ſtatt Friede Bedrückung verurſacht, widerſpricht alſo dem Sinn und der Abſicht Chriſti.

*DIE ERSCHEINUNG VOR THOMAS. Kap. 20 Vers 24—31.*

(24) Thomas aber, einer von den Zwölfen, „der Zwilling“ genannt, war nicht unter ihnen gewesen, als Jesus kam. (25) Die anderen Jünger erzählten ihm nun: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Er aber sagte zu ihnen: „Wenn ich nicht an seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meinen Finger in die Stelle der Nägel lege, und meine Hand in seine Seite lege, so werde ich nimmermehr glauben.“ (26) Und nach acht Tagen waren seine Jünger wieder drinnen und Thomas unter ihnen. Da kam Jesus bei verschlossenen Türen, trat in ihre Mitte und sagte: „Friede sei mit euch!“ (27) Dann sagte er zu Thomas: „Tu deinen Finger hierher und sieh meine Hände an, und tu deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig.“ (28) Thomas antwortete und sagte zu ihm: „Mein Herr und mein Gott.“ (29) Jesus sagte zu ihm: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht gesehen haben und doch glauben.“

(30) Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche verzeichnet sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger gewirkt. (31) Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Messias ist, und damit ihr in diesem Glauben Leben habet in seinem Namen.

24 Warum Thomas am Oſterfeſt nicht dabei geweſen war, iſt nicht geſagt. Man würde ſich deshalb am beſten aller Vermutungen darüber enthalten, wenn nicht das Gebaren des Apoſtels ſelber eine Vermutung nahelegte. Denn die Art, wie er alle Verſicherungen der übrigen Apoſtel in den Wind ſchlägt, erſt recht ſeine Verbiſſenheit, mit der er ſelber die Bedingungen für ſeinen Glauben ſetzt, worin doch eine rechte Verachtung der Urteilsfähigkeit der übrigen Apoſtel liegt und eine nicht geringere Anmaßung gegenüber Jeſus ſelbſt, das alles läßt ſchließen, daß er ſich in einer ziemlich üblen Stimmung befunden haben muß. Schon ſeine früheren gelegentlichen Äußerungen einer trotzigen Schwermütigkeit (11, 16; 14, 5) zeigen ihn als einen jener Charaktere, die leicht an einem düſteren Gedanken kleben bleiben, über den ſie nicht hinauszuſchauen vermögen. Das iſt freilich mehr Naturanlage als Untugend. Denn Thomas liebte ſeinen Meiſter nicht weniger als die anderen Jünger. Aber gerade dieſe Liebe verſtärkt nur ſeinen inneren Konflikt. Weil er es abſolut nicht faſſen kann und nicht wahrhaben will, daß ſein teurer Meiſter geſtorben iſt, deshalb verbohrt er ſich trotzig in den Gedanken: Ich
25 habe ihn für immer verloren. Und je begieriger er glauben möchte: „Er iſt auferſtanden“, deſto hartnäckiger verſchließt er allen Verſicherungen der anderen gegenüber die Ohren und verſteigt ſich zu ſeinen ungehörigen Forde-

rungen. Die Vorsehung, die auch die Fehler der Menschen wunderbar in ihre Heilspläne verflicht, besonders wenn diese Fehler weniger Sünde des betreffenden als ein Gegenstand des Kampfes und des Leidens für ihn sind, hat auch diese Naturanlage des heiligen Thomas und sein durch sie verursachtes Ausbleiben am Ostertage dazu benützt, um allen Späteren einen recht drastischen Beweis dafür zu liefern, wie wenig leichtgläubig die Apostel, die Zeugen des Auferstandenen, gewesen sind.

26 Nach acht Tagen also waren die Jünger wieder „drinnen". „Nach acht Tagen" heißt ohne Zweifel so viel wie „am achten Tage", also am nächsten Sonntag. Denn auch bei den Vorausſagungen Jesu über seine Auferstehung wechseln in den Evangelien die Ausdrücke: „am dritten Tage" und „nach drei Tagen". Offenbar soll hier schon auf die Sonntagsfeier der Christenheit hingewiesen werden (vgl. 1 Kor. 16, 2; Offb. 1, 10). Wo die Apostel versammelt waren, ist freilich nicht genau gesagt. Deshalb haben manche ältere und neuere Erklärer in Erinnerung an Jesu Aufträge und eigene frühere Versicherungen über ein Wiedersehen in Galiläa (vgl. Mark. 16, 7; Matth. 28, 7 10; 26, 32; Mark. 14, 28) angenommen, diese Erscheinung habe in Galiläa stattgefunden (vgl. Matth. 28, 16). Es sei ja nach Ablauf der Osteroktav für die Jünger gar kein Grund mehr vorhanden gewesen, in Jerusalem zu bleiben, zumal sie den ausdrücklichen Auftrag des Herrn empfangen hatten, nach Galiläa zu gehen. Johannes pflege auch sonst unvermittelt von einem Ort an ganz andere zu führen (vgl. 6, 1 ff.). Auch fehle in Vers 26 der Hinweis auf die Furcht vor den Juden als Grund für die verschlossenen Türen. Aber weshalb hatten sie in Galiläa, wo sie nichts mehr zu fürchten brauchten, die Türen überhaupt geschlossen, und zwar offenbar auch wieder sämtliche Türen? (vgl. oben zu Vers 19). Und das „drinnen" würde denn doch etwas zu sonderbar klingen, wenn Johannes ohne jede weitere Angabe uns damit aus dem Inneren eines Hauses in Jerusalem in das Innere eines solchen etwa in Kapharnaum versetzen wollte. Es ist also ganz selbstverständlich, daß auch diese Erscheinung noch in Jerusalem, und zwar im selben Saale wie die am Ostersonntag, also wohl im Abendmahlssaale stattgefunden hat. Warum die Apostel trotz jenes Auftrags, nach Galiläa zu gehen, noch so lange in Jerusalem geblieben sind, ist bei unserer spärlichen Kenntnis der nur sehr bruchstückartig überlieferten Ereignisse nach Ostern (vgl. dazu Band XI 2, S. 206 ff.) eine recht müßige Frage.

Wiederum also sind die Apostel — und ohne Zweifel mit ihnen auch eine Anzahl anderer Jünger (vgl. Luk. 24, 33; Apg. 1, 15) — am ersten Sonntag nach Ostern beisammen. Und wiederum erscheint Jesus gerade wie das erste Mal bei verschlossenen Türen. Johannes gibt den Grund, weshalb die Türen verschlossen waren, nicht noch einmal an. Die Hauptsache war ihm ja auch in Vers 19 nicht dieser Grund, sondern die Tatsache, daß der verklärte Leib des Auferstandenen nicht mehr den Gesetzen der Materie unterliegt. Nachdem Jesus die Anwesenden alle mit dem Friedensgruß begrüßt

27 hat wie das erste Mal, wendet er sich sofort an den erstaunten Thomas und fordert ihn mit denselben Worten, die dieser gebraucht hatte, auf, nunmehr das auszuführen, was er verlangt hatte. Die wörtliche Wiederholung seiner eigenen Rede soll dem Apostel zeigen, daß der Auferstandene, auch wenn er körperlich nicht anwesend ist, doch alles so hört, wie wenn er zugegen wäre. Sie soll aber noch mehr. Thomas hatte genau das getan, was der Herr immer auf das entschiedenste zurückgewiesen hatte: er hatte selber die Bedingungen seines Glaubens vorgeschrieben (vgl. Band XI 1, S. 182 ff.). Wenn Jesus nun bei seinem Apostel darauf eingeht, und zwar wörtlich darauf eingeht, so ist das allerdings ein Beweis ganz außerordentlicher Milde und Nachsicht gegenüber der Verbohrtheit seines Jüngers. Aber gerade dadurch enthält diese Aufforderung einen Verweis und Tadel, wie er schärfer und zugleich feiner gar nicht hätte ausgesprochen werden können. Schon deshalb ist es von vornherein kaum denkbar, daß Thomas der Aufforderung nachgekommen ist. Merkwürdig ist demgegenüber, daß fast alle Väter, die lateinischen wie die griechischen, und ebenso fast alle späteren Erklärer sich darauf versteifen, Thomas habe die Wundmale wirklich berührt. Ja Toletus behauptet in seinem Johanneskommentar (Rom 1588): „Es ist eine ausgemachte Sache und von allen anerkannt, daß Thomas wirklich berührt hat entsprechend dem Befehl des Herrn." Auch Maldonat (1597) verficht dieselbe Ansicht, obwohl er die aus dem Text sich ergebenden Gegengründe gut zusammenfaßt. Und doch ermangeln die Gründe für jene Ansicht gar sehr der Beweiskraft. Denn man kann nicht aus dem Wort Jesu: „Tu deine Hand hierher und *sieh* meine Hände an", schließen, daß also „weil du gesehen hast" in Vers 29 so viel heißen müsse als „weil du berührt hast". Ebensowenig kann man von einem Befehl des Herrn reden, den Thomas doch habe ausführen müssen. Denn demgegenüber weist Knabenbauer mit Recht darauf hin, daß auch die Aufforderung an den Judas: „Was du tun willst, tue bald" (13, 27), doch sicher kein Befehl gewesen ist, dem Judas nun Gehorsam zu leisten verpflichtet war. Noch weniger läßt es sich „psychologisch sehr wahrscheinlich finden" (Schanz). Denn Thomas ist doch sicherlich infolge der Worte Jesu, deren Sinn er sehr gut verstanden hat, so beschämt und von Reue und Liebe und Ehrfurcht ergriffen gewesen, daß er die Dreistigkeit nicht mehr besaß, dieses weitere Experiment zur Bestätigung seines Glaubens zu machen. Das sagt denn auch der Text mit aller Deutlichkeit. Denn unmittelbar im An-
28 schluß an die Aufforderung Jesu heißt es: „Thomas antwortete." Seine einzige Antwort bestand also in jenem Ausruf, der seinen ganzen Glauben, seine ganze Ehrfurcht und Liebe, auch seine ganze Beschämung zum Ausdruck brachte. Und gleich darauf oder noch während er diese Worte spricht, ist er auch ohne Zweifel dem Herrn zu Füßen gefallen. Auch nachher sagt Jesus nicht: „Weil
29 du mich berührt hast", sondern „weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt". Hier kann man aber nicht mit dem heiligen Augustinus sagen: „Der Gesichtssinn vertritt sozusagen alle Sinne", so daß also „sehen" für „berühren"

stünde. Denn obwohl auch im klassischen Griechisch das Wort „sehen" gelegentlich in dieser allgemeinen Bedeutung verwendet wird, so hätte doch sicherlich der Evangelist bzw. Jesus, wenn Thomas wirklich so weit gegangen wäre, in diesem Falle hier das deutlichere Wort gebraucht.

Die andere Auffassung besteht also ohne Zweifel zurecht. Sie entspricht überdies sowohl der Würde der ganzen Szene als auch dem Charakter des Thomas viel besser. Ist doch gerade bei solchen Naturen der plötzliche Umschwung vom krassen Unglauben zur höchsten Glaubensbegeisterung psychologisch durchaus begründet. Denn in Wirklichkeit ist diese Plötzlichkeit nur eine scheinbare, so wie scheinbar ganz plötzlich die Flammen aus allen Fenstern eines Hauses herausschlagen, nachdem das Feuer schon tagelang unter allen Dielen verborgen geschwelt hat. Ebenso hat auch der Glaube an den Auferstandenen, den Thomas mit dem ganzen Gewicht seines schwermütigen Trotzes zu ersticken suchte, nur immer mehr sozusagen seine ganze Seele durchglüht, bis er befreit und angefacht durch diese Erscheinung und dieses Wort des Herrn hell auflodern kann. Deshalb hat auch Jesus, der seinen Apostel besser kannte, genau genommen nicht zu ihm gesagt „*sei* nicht ungläubig", wie oben übersetzt wurde, sondern „*werde* nicht ungläubig". Er *war* es ja tatsächlich durchaus noch nicht, hätte es freilich werden können, wenn schließlich sein Trotz über seine eigene bessere Natur gesiegt hätte. Jetzt aber legt er ein Glaubensbekenntnis ab, so feurig und so klar, wie es bisher noch kein Apostel abgelegt hatte, nicht einmal Petrus in jener Gnadenstunde bei Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13 ff.). Man kann grammatisch seine Antwort entweder als Ausruf auffassen, wobei also „Herr" und „Gott" Vokative sind, oder als abgekürzten Aussagesatz: „Du bist mein Herr und mein Gott." Letzteres liegt wohl näher. Schon der Ausdruck „mein Herr" enthält ein unzweideutiges Bekenntnis an Christi Gottheit. Denn wenn auch seit der hellenistischen Zeit das Wort „Herr" = kyrios, das ursprünglich den bezeichnet, der die Macht und Gewalt, und zwar die rechtmäßige Gewalt, besitzt, etwas zu sagen, in der Umgangssprache immer mehr sich abgestumpft hat, ähnlich wie unsere allgemein übliche Anrede „Herr", so hat die feierliche Bezeichnung „mein Herr" im Munde eines Orientalen doch einen ganz anderen eindeutigen Sinn. In zahllosen ägyptischen und kleinasiatischen Inschriften findet sich das Wort kyrios seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Verbindung mit dem Namen eines Gottes und drückt die persönliche Beziehung des Verfassers der betreffenden Inschrift zu diesem Gotte aus. Es entspricht genau dem semitischen Wort adón (= Herr), dessen Übersetzung es ist, und das in semitischen Inschriften stets in Verbindung mit einem Personalsuffix („mein", „unser" usw.) vorkommt. Wenn bei den in griechischer Sprache gehaltenen Inschriften dieses Personalsuffix dem griechischen Sprachgefühl zulieb meist weggelassen ist, so gehört es doch dem Sinne nach dazu. Wenn also Thomas Jesus „seinen Herrn", seinen kyrios, nennt, dann nennt er ihn nach dem herrschenden Sprachgebrauch seinen Gott, den, der alle Macht und Gewalt

über ihn besitzt und zu dem er in einer besonderen persönlichen Beziehung steht, der Beziehung inniger Liebe und Freundschaft, die durch diese Erscheinung und durch das ganze Verhalten Jesu gegenüber seinem trotzigen Jünger noch viel inniger geworden ist. Noch deutlicher sagt er das im zweiten Ausruf: „Mein Gott." Auch Petrus hatte damals bei Cäsarea Philippi feierlich bekannt: „Du bist der Sohn Gottes." „Sohn Gottes" nicht nur so, wie auch Menschen Söhne Gottes in übertragenem Sinne genannt werden können, sondern der Sohn Gottes, der eigentliche wirkliche Sohn, der vom Vater unmittelbar abstammt. Daß aber dieser Sohn Gottes nicht nur die abstrakte göttliche Natur mit dem Vater gemein hat, so wie auch ein menschlicher Sohn die Menschennatur mit seinem Vater teilt, sondern daß er mit ihm der Natur nach identisch, also der eine wahre Gott selber ist (vgl. S. 339 ff.), das spricht hier Thomas zum ersten Male unzweideutig aus: Du selber bist Gott, der einzige absolute Gott, „mein Gott", wie du der einzige Gott und Schöpfer und Herr aller Kreaturen bist.

„Du hast geglaubt", gibt Jesus dem Apostel auf dieses schöne Glaubensbekenntnis zur Antwort. Im Griechischen steht das Perfekt. Das heißt: „Du bist zu einem vollkommenen Gläubigen geworden." Aber die Art, wie er es geworden ist, war weniger vollkommen: „Weil du mich gesehen hast." Es ist zwar immer noch ein Glaube, trotz des Sehens. Denn was Thomas gesehen hat, das war nur der verklärte Menschenleib Jesu, dessen Identität mit dem am Kreuze gestorbenen Leib er feststellen konnte. Jesu Gottheit bleibt auch für Thomas ein Gegenstand des Glaubens. Denn diese werden wir erst einmal sehen, wenn wir selbst verklärt und durch das lumen gloriae zum Schauen Gottes instandgesetzt sind (vgl. 1 Joh. 3, 2). Wer jedoch so unmittelbar in die Augen leuchtende Beweise für seinen Glauben gehabt hat wie Thomas, dessen Glaube ist allerdings fast kein „Glaube" mehr zu nennen. Darum fährt Jesus fort: „Selig, die nicht gesehen haben und doch glauben" (eigentlich entsprechend dem griechischen Aorist „zum Glauben gelangt sind"). Jesus meint mit dieser Seligpreisung zunächst diejenigen Jünger — auch um andere Jünger handelte es sich, nicht nur um die Apostel —, die sich das Zeugnis der anderen Apostel vom Auferstandenen hatten genügen lassen. Aber sein Wort gilt ebenso all den Späteren, die auf dasselbe Zeugnis der Apostel hin sich zur Annahme des Glaubens entschließen werden, ob sie es nun aus dem Munde der Apostel selbst vernommen haben wie die Urchristen oder aus dem Munde der Kirche, in der das apostolische Zeugnis weiterlebt. Damit verlangt Jesus keineswegs einen unvernünftigen, sozusagen kritiklosen Glauben. Hat er doch selbst seine Wunder, die der heilige Johannes stets ausdrücklich „Zeichen" nennt, in der Absicht gewirkt, den Menschen eine sichtbare Gewähr zu bieten für die unsichtbaren Wahrheiten, die er ihnen verkündigt hat. Deshalb hat er auch immer und immer wieder auf seine Werke hingewiesen. Aber schließlich und letztlich muß der Mensch es sich an den Zeichen, die Gott ihm selber gegeben hat, genügen lassen und darf nicht neue, seiner

eigenen Willkür entsprechende Beweise fordern. Denn auch das, und gerade das, gehört zu dem „Glaubensgehorsam", den Gott von uns verlangt (vgl. Röm. 1, 5). Darin jedoch besteht die große Schuld der Menschen unserer Zeit, daß sie überhaupt achtlos an all diesen Zeichen und an der Frage vorübergehen: „Wer war Jesus Christus?" Ist es doch eine Frage, auf die nicht etwa nur der eine oder andere Gelehrte in seinen Büchern stößt. Sondern jeder Glockenton vom Kirchturm herunter läßt sie sozusagen den ihren Geschäften und Vergnügungen nachlaufenden Menschen in die Ohren dröhnen, und tausend und tausend Gelegenheiten des Alltagslebens wiederholen sie. Denn der anderen uralten Menschheitsfrage: „Was ist einmal nach dem Tode?" kann doch kein denkender sterblicher Mensch auf die Dauer seine Ohren verschließen. Wenn aber einmal einer auf unserer Erde geweilt hat, der von sich erklärte: „Ich bin gekommen, das Leben zu bringen", und dessen eigenes Leben und Sterben die größten Rätsel enthält, dann muß jeder Mensch nach einer gewissenhaften Antwort suchen auf die Frage: „Wer war jener Geheimnisvolle?" Es ist zu verstehen, daß es Leute gibt, die, von ähnlicher Natur wie Thomas, trotz ehrlichen Suchens von sich aus die Antwort nicht zu finden vermögen. Denen wird der Heiland früher oder später entgegenkommen, wie er auch seinem zweifelnden Apostel entgegengekommen ist. Aber mit einem Achselzucken wie Pilatus an der Frage vorbeizugehen, das ist und bleibt Schuld.

Mit dem Bekenntnis des heiligen Thomas und der Antwort Jesu darauf hat das vierte Evangelium seinen Höhepunkt erreicht: Wer Augen hat, zu sehen, und wer guten Willen hat, zu glauben, der muß schließlich mit dem heiligen Thomas vor Jesus in die Kniee sinken und bekennen: „Mein Herr und mein Gott." Darauf zielt der ganze Inhalt des Evangeliums ab. Zwar
30 hat Jesus noch viele andere „Zeichen" vor den Augen seiner Jünger, der späteren Glaubenszeugen, getan, die Johannes nicht in sein Evangelium aufgenommen hat. Er hat aber wiederholt in diesem Evangelium auch auf die übrige Wundertätigkeit Jesu hingewiesen. Denn Jesu ganze Wundertätigkeit meint Johannes an dieser Stelle, nicht die Erscheinungen nach der Auferstehung, wie sich schon von selbst aus der Verweisung auf sein ganzes Buch, nicht nur auf das vorliegende Kapitel („in diesem Buche"), ergibt. Manche Ausleger lassen sich zwar irreführen durch die Bemerkung „vor den Augen seiner Jünger". Die anderen Wunder seien doch vor den Augen des ganzen Volkes geschehen. Allein dem Verfasser kommt es auf die Augenzeugen an, die später auch wirkliche Zeugen der Wunder Jesu vor der ganzen Welt geworden sind. Darum erwähnt er nur die Jünger. Von den vielen Zeichen also, die Jesus während seines Lebens und nach demselben als Erweise seiner Gottheit gegeben hat, hat der Evangelist einige herausgegriffen, nicht nur weil sie von den anderen Evangelisten übergangen worden waren, sondern hauptsächlich deshalb, weil sie wegen der sie begleitenden Reden Jesu ihm besonders zu
31 seinem Zwecke geeignet erschienen. Dieser Zweck aber bestand eben darin, auch

im Leser den Glauben zu erwecken bzw. zu befestigen, den Thomas so feierlich bekannt hat, daß nämlich Jesus der Messias ist und der Sohn Gottes. Und mit diesem Hauptzwecke verbindet sich naturgemäß ein zweiter, im Interesse der Leser selbst: damit sie „Leben haben". Eben jenes wunderbare, unaustilgbare Leben, von dem im Evangelium so oft die Rede gewesen ist. Dieses Leben aber können sie nur erhalten und bewahren „in seinem Namen". Das heißt durch die Kraft seines Namens, nämlich durch Jesu Verdienste und Erlösertod, vorausgesetzt, daß sie ihrerseits am Bekenntnis seines Namens als des Messias und des Sohnes Gottes festhalten. Dieses Festhalten aber geschieht durch den Glauben. Das alles will die formelhafte Wendung besagen: „Damit ihr in diesem Glauben Leben habet in seinem Namen."

Seit der Evangelist diese Worte geschrieben hat, haben ungezählte Tausende aus seinem Evangelium geschöpft. Und sie haben wirklich Leben daraus geschöpft. Übernatürliche Lebenskraft, die sie aufrechterhalten hat in all den Schwierigkeiten und Kämpfen und Nöten, durch die der Mensch sich in seinem Erdenleben hindurchringen muß. Und im Himmel droben zehren bereits Millionen von jenem Leben, das unerschöpflich ist, weil es von dem ausströmt, der „das Leben in sich selber hat".

## *DIE ERSCHEINUNG AM SEE VON TIBERIAS. Kap. 21 Vers 1—25.*

(1) Danach offenbarte sich Jesus den Jüngern abermals am See von Tiberias. Er offenbarte sich aber in folgender Weise: (2) Es waren beisammen Simon Petrus und Thomas, „Zwilling" genannt, ferner Nathanael, der aus Kana in Galiläa stammte, und die Söhne des Zebedäus, sowie noch zwei andere von seinen Jüngern. (3) Petrus sagte zu ihnen: „Ich gehe fischen." Sie antworteten ihm: „Wir gehen auch mit dir." Sie begaben sich also hinaus und stiegen in das Boot. Und in jener Nacht fingen sie nichts. (4) Als es aber schon Morgen wurde, stand Jesus an dem Ufer. Die Jünger merkten jedoch nicht, daß es Jesus war. (5) Jesus sagte nun zu ihnen: „Kinder, habt ihr keine Fische?" Sie antworteten ihm: „Nein." (6) Da sagte er zu ihnen: „Werfet das Netz auf die rechte Seite des Bootes aus; dann werdet ihr finden." Sie warfen es also aus und vermochten es nicht mehr zu ziehen vor der Menge der Fische. (7) Nun sagte jener Jünger, den Jesus liebhatte, zu Petrus: „Der Herr ist's." Sobald Simon Petrus hörte, der Herr ist's, gürtete er seinen Kittel fest — er war nämlich sonst unbekleidet — und sprang in das Meer. (8) Die andern Jünger aber kamen mit dem Boot — denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern etwa zweihundert Ellen entfernt — und schleppten das Netz mit den Fischen. (9) Als sie nun ans Land gestiegen waren, erblickten sie ein Kohlenfeuer am Boden und einen Fisch darauf und Brot. (10) Jesus sagte zu ihnen: „Bringet von den Fischen, die ihr soeben gefangen habt." (11) Da stieg Petrus hinauf und zog das Netz ans Land, das voll war von großen Fischen, einhundertunddreiundfünfzig. Und trotz dieser

großen Zahl war das Netz nicht zerrissen. (12) Jesus sagte zu ihnen: „Kommt, nehmet das Frühmahl ein.“ Keiner aber von den Jüngern wagte es, ihn auszufragen: „Wer bist du?“ Sie wußten ja, daß es der Herr ist. (13) Jesus trat herzu und nahm das Brot und gab es ihnen, ebenso auch den Fisch. (14) Das war bereits das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Jüngern offenbarte nach seiner Auferstehung von den Toten.

(15) Als sie nun das Frühmahl eingenommen hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese?“ Er antwortete ihm: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebhabe.“ Da sagte er zu ihm: „Weide meine Lämmlein.“ (16) Wiederum fragte er ein zweites Mal: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?“ Er antwortete ihm: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebhabe.“ Da sagte er zu ihm: „Weide meine Schäflein.“ (17) Zum dritten Male fragte er ihn: „Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb?“ Da wurde Petrus traurig, weil er ihn zum dritten Mal gefragt hatte: „Hast du mich lieb?“ Und er antwortete ihm: „Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich liebhabe.“ Jesus sagte zu ihm: „Weide meine Schafe. (18) Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Als du noch jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst umher, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Arme ausbreiten, und ein anderer wird dich gürten und dich dahin schleppen, wohin du nicht willst.“ (19) Das aber sagte er, um anzudeuten, durch was für eine Todesart er Gott verherrlichen werde. Und nach diesen Worten sagte er zu ihm: „Folge mir nach.“ (20) Petrus wandte sich um und sah den Jünger, den Jesus liebhatte, hinter ihnen hergehen, denselben, der auch bei dem Abendmahl an seiner Brust gelegen und gefragt hatte: „Herr, wer ist der, der dich verrät?“ (21) Als Petrus nun diesen erblickte, sagte er zu Jesus: „Herr, was soll aber aus dem werden?“ (22) Jesus sagte zu ihm: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht das dich an? Folge du mir nach.“ (23) Daher verbreitete sich diese Rede unter den Brüdern: „Jener Jünger stirbt nicht.“ Jesus hatte aber nicht zu ihm gesagt, er werde nicht sterben, sondern: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht das dich an?“

(24) Das ist der Jünger, der über diese Dinge Zeugnis ablegt und das auch geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis auf Wahrheit beruht. (25) Es gibt aber auch noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man das alles im Einzelnen niederschreiben wollte, glaub' ich, würde nicht einmal die ganze Welt die Bücher fassen, die man da hätte schreiben müssen.

Die letzten Verse des vorausgegangenen Kapitels stellen sich deutlich als Abschluß des ganzen vierten Evangeliums dar. Somit ist Kapitel 21 ein Nachtrag. Allerdings muß dieser Nachtrag ungefähr ebenso alt sein wie das Evangelium selbst. Denn er fehlt in keiner Handschrift und in keiner alten Übersetzung. Ja man kann sagen, er gehört zu den am besten bezeugten Teilen

des ganzen Buches. Somit erhebt sich die Frage: „Wer hat diesen Nachtrag geschrieben?" Manche lesen aus den letzten Versen (24 und 25) heraus, er stamme aus dem Bekanntenkreis des heiligen Johannes. Berichtet ja auch der gelehrte Klemens von Alexandrien (Ende des 2. Jahrhunderts), Johannes habe sein Evangelium „auf Veranlassung seiner Schüler und auf Antrieb des Heiligen Geistes" geschrieben (bei Eusebius, Kirchengeschichte VI 14). Und nach einer in etwas sagenhafte Form gekleideten Mitteilung des Muratorianischen Fragmentes, des ältesten, um 200 entstandenen Verzeichnisses der Schriften des Neuen Testamentes, hätte Johannes nicht nur auf Veranlassung seiner Mitjünger und der Bischöfe Kleinasiens sein Evangelium niedergeschrieben, sondern diese hätten nachträglich auch seine Schrift revidiert und anerkannt. Diese Leute also aus der nächsten Umgebung des Apostels bzw. einer von ihnen habe in deren Auftrag in diesem Kapitel „das aufgezeichnet, was er (Johannes) ihnen gewiß mehr als einmal, aber gewiß auch noch einmal, ehe sie die Feder ansetzten, erzählt hat" (Zahn, Einleitung II S. 496). Allein die Sprache des 21. Kapitels ist bis in die Einzelheiten hinein so johanneisch, daß die Annahme, Johannes habe das Kapitel selbst geschrieben, jedenfalls viel natürlicher und ungekünstelter ist. Man weist freilich demgegenüber darauf hin, daß hier (Vers 2) „die Söhne des Zebedäus" angeführt sind. Das verstoße ganz gegen die von Johannes sonst so ängstlich gewahrte Anonymität. Aber wie sollte er sich in der kurzen Aufzählung anders ausdrücken, wenn er nicht sehr geschraubte Umschreibungen gebrauchen wollte? Und mit Namen hat er sich ja tatsächlich auch hier nicht genannt. Jedenfalls kann eine solche halbe Ausnahme von der Regel noch keinen Beweis abgeben. Ebensowenig kann man behaupten, daß die etwas umständlichere Umschreibung des Liebesjüngers in Vers 20 unmöglich aus der Feder des Johannes herrühren könne. Wenn also nach allem zweifellos der Apostel selber den Nachtrag geschrieben hat, und zwar noch bevor das Evangelium einer breiteren Öffentlichkeit übergeben worden war, so verrät sich die Veranlassung dazu deutlich aus dem, was von Vers 20 an erzählt wird. Wie aus Vers 19 erfolgt, war Petrus um diese Zeit schon tot. Die anderen Apostel wohl auch. Nur in Ephesus lebte noch der letzte von denen, die der Herr unmittelbar und persönlich zu seinen Beauftragten vor der Welt gemacht hatte. Da war es klar, daß sich die Blicke aller und besonders der Christen in Kleinasien auf diesen wandten, und daß manche Hoffnungen an ihn geknüpft wurden, darunter wohl auch die, er werde nun die Leitung der Gesamtkirche übernehmen. Diese Hoffnungen aber wurden genährt durch jenes mißverstandene Wort des Herrn, das nun wieder eifrig verbreitet wurde in den Kreisen „der Brüder", also in der Kirche, und zwar in der Form, in der man es deutete: „Jener Jünger stirbt nicht." Schien doch das außerordentlich hohe Alter des Apostels eine Bestätigung für diese Auffassung zu bieten. Demgegenüber will der heilige Johannes selbst noch einmal vor aller Welt richtigstellen, was der Herr in Wirklichkeit zu ihm gesagt hat, und bei dieser Gelegenheit auch noch einmal

ausdrücklich darauf hinweisen, daß Petrus der gewesen ist, dem der Herr die Leitung der Gesamtkirche übertragen hat.

Es könnte auffallen, daß dieses Kapitel so abgebrochen hier angereiht ist, obwohl die Erzählung den Leser an einen ganz anderen Ort versetzt. Allein das entspricht durchaus der Schreibweise des heiligen Johannes. Vgl. 6, 1,
1 wo er uns mit der gleichen unbestimmten Zeitangabe („nach diesen" — nämlich „Ereignissen") plötzlich von Jerusalem nach Galiläa an den See von Tiberias führt. (Wegen dieser Benennung des Sees siehe ebenfalls zu 6, 1 S. 182). Die Apostel hatten sich also dem von Matthäus und Markus berichteten Auftrag des Herrn gemäß wieder nach Galiläa begeben, und zwar ohne Zweifel in ihren Heimatort, wo sie ihren früheren Beruf wieder aufnahmen. Das war ganz natürlich. Mußten sie doch nicht nur eine Beschäftigung, sondern auch etwas zu essen haben. So sind sie also auch wieder eines
3 Nachts unter der Anführung des Petrus fischen gegangen. Daß es gerade sieben waren, hat sicher trotz des mystischen Dunkels, in das diese Geschichte gehüllt ist, keine symbolische Bedeutung. Ebensowenig hat es einen Zweck, zu fragen, warum fünf von ihnen mit Namen genannt sind und wer die zwei Ungenannten waren. Wie schon früher einmal (vgl. Luk. 5, 5 ff.), arbeiten sie in dieser Nacht vergeblich. Das mag ein Zufall gewesen sein, wie es sich auch sonst gelegentlich beim Fischen trifft. Vielleicht aber hatte Gott es auch aus besonderer Vorsehung so gefügt. Denn auch dieses Ereignis soll den Aposteln, wie damals bei Luk. 5, 3 ff., vor Augen führen, daß sie den Erfolg ihres apostolischen Wirkens nicht ihrer Geschicklichkeit oder ihrem natürlichen
4 Fleiß, sondern der Mitwirkung des Herrn verdanken. Nachdem sie also wohl schon sich entschlossen haben, die unnütze Arbeit abzubrechen, steht plötzlich Jesus am Ufer. Offenbar hatte er wieder eine etwas andere Gestalt angenommen (vgl. 20, 14; Mark. 16, 12) oder, was noch wahrscheinlicher ist: der verklärte Körper des Herrn hatte überhaupt ein anderes Aussehen, so daß
5 er nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. „Kinder, habt ihr keinen Fisch?" ruft Jesus ihnen zu. Die Anrede „Kinder" besaß nichts Auffälliges, da nicht nur Vorgesetzte sie bisweilen gegen ihre Untergebenen, sondern auch überhaupt Respektspersonen gegen andere als Ausdruck väterlichen Wohlwollens gebrauchten. Für eine solche Respektsperson hielten die Jünger auch offenbar den am Ufer stehenden Fremden. Seine ganze Stimme und Erscheinung sowie die Art seines Sprechens mußte diesen Eindruck machen. Trotzdem klingt ihre Antwort auf seine Frage nicht gerade höflich. Kürzer hätte sie wirklich nicht sein können. Aber das darf man Leuten, die mitten in der Arbeit stehen und überdies die ganze Nacht vergebens geschafft haben, nicht übelnehmen, zumal keiner gerne seinen Mißerfolg einem beliebigen Fremden
6 eingesteht. Wie aber dieser Fremde sie auffordert, das Netz auf der rechten Seite des Schiffes auszuwerfen, gehorchen sie doch. Das tun sie nicht nur infolge des Respektes, den der Unbekannte unwillkürlich ihnen eingeflößt hat. Sondern, wie Maldonat richtig zu der Stelle bemerkt, jeder glaubt gerne einem

anderen das, was er selber wünscht. Und siehe da: kaum schwimmt das Netz im Wasser, ist es auch schon ganz voll von Fischen, so daß sie es fast nicht mehr nachziehen können. Da wird dem Johannes sofort klar, wer der geheimnis-
7 volle Fremde ist. Und er sagt es dem Petrus: „Der Herr ist's." Nun kann Petrus, so wie er nun einmal ist, nicht mehr warten, sondern springt sofort ins Wasser hinein, um möglichst bald bei Jesus zu sein. Nur den Gürtel zieht er noch geschwind an, den er bei der Arbeit abgelegt hatte. Es heißt wörtlich: „Er gürtete den Rock um." Der griechische Ausdruck für Rock bezeichnet der Wortbildung nach eigentlich ein Gewand, das man über andere anzieht. Deshalb übersetzen manche: „das Obergewand". Allein diesen langen, faltigen, die ganze Gestalt umhüllenden Mantel konnte Petrus im Wasser unmöglich brauchen, selbst wenn es am Ufer so seicht war, daß er darin waten konnte. Deshalb verstehen andere darunter eine Art Tunica, eine leichte, ärmellose Bluse, die man über dem Hemd getragen habe. Aber gewöhnlich trugen nur vornehmere Leute unter der Tunica noch ein besonderes Hemd. Petrus wird also wohl überhaupt nur diese Arbeitsbluse angehabt haben, deren Gürtel er abgelegt hatte, um bei der Arbeit möglichst ungehemmt zu sein. So ist es zu verstehen, wenn es heißt, „er war nackt" (vgl. Band XI 1, S. 20). Um aber vor dem Herrn in entsprechender Weise zu erscheinen, gürtete er wenigstens diese um seinen Körper flatternde lange Bluse wieder fest.

8 Die anderen Jünger brauchen freilich auch nicht mehr lange, da sie nur
9 etwa 200 Meter vom Ufer entfernt waren. Zu ihrem Erstaunen sehen sie ein Kohlenfeuer am Boden und einen Fisch darauf braten. Auch Brot fehlt nicht. So sorgt der Herr in seiner Güte, daß sie nach der anstrengenden Arbeit sogleich ein Frühmahl finden. Sicher will er ihnen und ihren Nachfolgern damit auch einen Wink geben für die Zukunft: Wenn sie treu und fleißig ihrer apostolischen Arbeit nachgehen, soll es ihnen an dem zur Erhaltung des leiblichen Lebens Notwendigen nicht fehlen. Ja man wird in diesen so geheimnisvollen Vorgängen mit Recht auch eine mystische Bedeutung finden: Brot ist das Sinnbild der heiligen Eucharistie, und unter dem Bilde
10 des Fisches haben die ersten Christen den Herrn verstanden. Eine solche besondere Bedeutung hat es wohl auch, wenn Jesus sie auffordert, nun auch noch von den Fischen zu bringen, die sie selbst gefangen haben: Der einstige Lohn für ihre apostolische Tätigkeit wird sich zusammensetzen aus den Früchten
11 der Gnade und denen ihres eigenen treuen Eifers. In Vers 11 heißt es wörtlich: „Petrus stieg hinauf und zog das Netz . . ." Das verstehen manche dahin: „er stieg ans Land" (vgl. Matth. 3, 16; Apg. 18, 22). Petrus wäre also, obwohl er, um ja den Herrn gleich zu erreichen, ins Wasser gesprungen ist, trotzdem erst nach den anderen angekommen. Allein in einer solchen komischen Situation will der Evangelist den heiligen Petrus doch sicher nicht darstellen. Nachdem er vielmehr von den anderen gesagt hat: „sie stiegen hinab (vom Schiffe) an das Land" (Vers 9), kann seine Meinung hier nur sein: „Petrus stieg wieder hinauf in das Schiff." Dort mußte er nämlich

die Stricke lösen, mit denen das Netz angebunden war, damit man es dann an das Land ziehen konnte. Natürlich will der Evangelist nicht behaupten, Petrus habe das schwere Netz, das alle anderen miteinander kaum im Wasser nachzuziehen vermochten, ganz allein an das Ufer hinaufgezogen, aus welcher Unmöglichkeit dann die Kritiker ihre Schlüsse ziehen. Petrus ist der hauptsächliche Fischer, die anderen sind seine Gehilfen. Das soll deutlich ausgedrückt werden. Über die Zahl 153 haben sich alte und neue Ausleger viele Gedanken gemacht, welche Mystik oder auch sonstige, manchmal etwas sonderbare Zahlensymbolik darin liegen könne. Es wird wohl gar keine darin liegen. Sondern der Evangelist hat diese staunenswerte Anzahl der wunderbar gefangenen Fische ebensowenig vergessen, als er und die anderen Evangelisten bei den Wundern der Brotvermehrung die Zahl der Brote und nachher der mit den Überresten gefüllten Körbe vergessen haben.

Das Geheimnisvolle, Halbdunkle des ganzen Vorgangs wird durch die Sprache des Evangelisten trefflich gemalt. Seine etwas abgebrochenen Sätze, zwischen denen die bei den Griechen so beliebten verbindenden Partikeln großenteils fehlen, gleichen einzelnen Pinselstrichen, die durch ihre Unverbundenheit den Leser alles das ahnen lassen, was der Evangelist nicht ausspricht und was auch schwer auszusprechen ist. Man sieht geradezu die Jünger, wie sie, nachdem sie schweigend und doch voll innerlichen Staunens das Netz ans Land gezogen haben, um das Feuer herumstehen und keiner es wagt, sich
12 zu setzen und das Mahl zu beginnen. Jesus sagte: „Kommt, nehmet das Frühmahl ein." Nun setzen sie sich hin. Aber keiner rührt einen Finger oder öffnet seinen Mund. „Keiner von den Jüngern wagte, ihn zu fragen: Wer bist du? da sie wußten, daß es der Herr ist." Sie hatten ja schon zu seinen Lebzeiten eine gewisse Scheu vor ihm nie ganz überwinden können, die sie manchmal ihr Gespräch abbrechen ließ, wenn er zu ihnen trat. Jetzt ist diese Scheu begreiflicherweise noch viel größer geworden. Denn wenn er auch an Ostern und am Weißen Sonntag noch so traut in ihrer Mitte geweilt und sich sozusagen bemüht hatte, in seinem Reden und Gehaben ganz der Alte zu sein, so war eben jetzt doch etwas Fremdes an diesem Jesus, der vor wenigen Tagen am Kreuz gestorben war und nun ebenso plötzlich da und dort auftauchte, wie er wieder verschwand. Und besonders heute trat dieses Fremde noch viel mehr hervor. Er hatte sie nicht begrüßt mit dem gewohnten Friedensgruß (20, 21 26), hatte keinen mit Namen angeredet, sondern nur wenige Worte geredet, Fragen und Aufforderungen, die auch ein fremder Herr an seine Untergebenen hätte richten können. Da ist es zu verstehen, daß ihnen, obwohl und weil sie wußten, daß *er* es ist, zwar die Frage auf der Zunge brannte: „Wer bist du?" daß aber trotzdem keiner diese Frage auszusprechen sich getraute. Das wäre ihnen wie eine Ungebührlichkeit erschienen, den schweigenden Herrn
13 so „auszuforschen", wie das griechische Wort eigentlich heißt. Da tritt Jesus endlich hinzu und nimmt das Brot und gibt es ihnen, und den Fisch in gleicher Weise. Nun erst, wo er ihnen in gewohnter trauter Weise die Speisen aus-

teilt, kommt er ihnen wieder einigermaßen wie der frühere vor. Der Evange-
14 list fügt hinzu, dies sei die dritte Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern gewesen. Natürlich meint er damit: vor einer Mehrheit von Jüngern. Also sind die Erscheinungen vor Petrus und den zwei nach Emmaus Gehenden (Luk. 24, 13 ff. 33) dadurch nicht ausgeschlossen.

Das Mahl wird kaum lange gedauert haben und ist wohl sehr still verlaufen. Denn auch Jesus bricht sein Schweigen nicht. Er hat noch etwas sehr Wichtiges vor, das, weshalb er überhaupt gekommen ist und sein Kommen mit
15 all den wunderbaren Ereignissen dieses Morgens umgeben hat. „Als sie nun das Frühmahl eingenommen hatten, sagte Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese?" Am Gründonnerstagabend, als Jesus die Flucht der Jünger voraussagte, hatte Petrus das allerdings indirekt von sich behauptet: „Wenn alle an dir Anstoß nehmen, so werde ich niemals Anstoß nehmen" (Matth. 26, 33; Mark. 14, 29). Deshalb nehmen die meisten Ausleger an, Jesus wolle den Petrus mit dieser Frage an jene Überhebung erinnern. Es mag wohl sein, daß dies eine Nebenabsicht Jesu gewesen ist. Aber die Hauptabsicht ist eine andere: Petrus, und Petrus allein, soll in ein Amt eingesetzt werden, das ihn über alle anderen stellt, und das deshalb von ihm auch eine Liebe zum Herrn erfordert, die die Liebe der anderen noch übertrifft. Darum redet er ihn auch in feierlicher Weise mit seinem vollen Namen an, wie er das einst bei Cäsarea Philippi getan hatte. (Zum Vaternamen des heiligen Petrus siehe Band XI 1, S. 235.) Petrus hat die Lehre der Demut, die seine Verleugnung ihm gegeben hatte, nicht vergessen. Darum schränkt er das unbedingte, rückhaltlose „Ja", das ihm von selbst über die Lippen gesprungen ist, sofort ein durch die fast zaghafte Versicherung: „Du weißt, daß ich dich liebhabe." Das „mehr als diese" läßt er weg. „Du weißt es", sagt er. Er wagt es nicht mehr so recht, dies einfach von sich aus zu behaupten, obwohl er sich ja seiner innigen Liebe zum Meister bewußt ist. Ist es doch gerade diese Liebe gewesen, die ihn damals so unvorsichtig in den Hof des Hohenpriesters geführt hat, als die anderen, den heiligen Johannes ausgenommen, davongingen und sich in Sicherheit brachten. Aber „du weißt es", du, der mich ganz kennt und deshalb auch um die unter meiner Schwäche verborgene Liebe weiß. Nebenbei bemerkt: Wir täten gut daran, bei der sogenannten Erweckung von Liebesakten uns auch etwas bescheidener auszudrücken. Unsere Akte wären dann um so wahrer und inniger.
16 „Weide meine Lämmlein", gibt Jesus zur Antwort. Wiederum fragte er ihn ein zweites Mal: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich?" Auch Jesus läßt diesmal das „mehr als diese" weg. Um so dringender wird dadurch die in gleichem feierlichem Ernst ohne Rücksicht auf die bereits gegebene Antwort wiederholte Frage: „Liebst du mich ganz gewiß?" Wohl schon mit ein bißchen bebender und unsicherer Stimme wiederholt auch Petrus seine Antwort: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebhabe." „Weide meine Schäflein",
17 ist die Antwort Jesu. Aber zum dritten Mal hört Petrus die ernste prüfende

Frage Jesu: „Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb?" Es ist vielleicht nicht ohne Absicht, daß in dieser dritten Frage Jesu im Griechischen für „lieben" dasselbe Wort steht, das Petrus in seinen Antworten gebraucht hatte. „Hast du mich wirklich so lieb, wie du sagst und meinst? Prüfe dich ganz genau!" Da wurde Petrus traurig, weil er ihn zum dritten Mal gefragt hatte: Hast du mich lieb? Und er antwortete ihm: „Herr, du weißt alles, du weißt, daß ich dich liebhabe." „Weide meine Schafe", ist Jesu Antwort. Was unter diesem Weiden der Schafe verstanden ist, bedarf bei dem allgemeinen Gebrauch des Bildes sowohl in der Heiligen Schrift als außerhalb derselben keiner Erläuterung. Die Herde Jesu ist dieselbe, von der er in Kapitel 10 gesprochen hat, *seine* Herde, d. h. seine alle Gläubigen umfassende Kirche. Die soll Petrus weiden, d. h. regieren, freilich nicht wie ein weltlicher Herrscher, sondern wie ein guter Hirt, der seine Schafe führt und für sie sorgt in allem, was ihnen zum Wohle gereicht, so wie der Prophet Ezechiel es beschrieben hat (Ez. 34, 11 ff.). Was Jesus dem Petrus bei Cäsarea Philippi verheißen hatte, das hat er hier erfüllt. Er hat ihm den Primat, d. h. die päpstliche Gewalt und Vollmacht über die Gesamtkirche übertragen. Nebenbei bemerkt: Das steht im Anhang des Johannesevangeliums, den der Evangelist erst nachträglich, weil gerade eine bestimmte Veranlassung vorlag, seinem Buche hinzugefügt hat. Deutlicher hätten die Evangelisten nicht merken lassen können, wie wenig sie beabsichtigten, alles, ja auch nur das Wichtige, was Jesus getan und gesagt hatte, aufzuzeichnen. Ihnen war das Wichtigste Jesus selbst, seine ganze gottmenschliche Erlöserpersönlichkeit. Die sollten ihre Zeitgenossen und die Späteren aus erster Hand kennen lernen. Das, was für uns aus apologetischem oder dogmatischem Interesse später so bedeutend geworden ist, die Einrichtung und Leitung der Kirche, die Verwaltung der Sakramente, also sozusagen die praktischen alltäglichen Handhabungen in der Kirche, war für sie und die ersten Gläubigen etwas Selbstverständliches. Solche Dinge schreibt man nicht auf, wenn nicht zufällig ein besonderer Grund zu ihrer Erwähnung vorliegt, so wie auch wir die sich wiederholenden Verrichtungen und Ereignisse unseres alltäglichen Lebens nicht aufzuzeichnen pflegen. Darum ist es nicht verwunderlich, daß von solchen Einrichtungen in der Kirche, wie z. B. gerade der Verwaltung der Sakramente, in der Heiligen Schrift und den Schriften der ersten Väter, Taufe und Eucharistie ausgenommen, nur spärliche Notizen sich finden. Und es wäre ein auf falschen Voraussetzungen ruhender Schluß, wollte man daraus deren ursprüngliches Nichtvorhandensein beweisen.

Viele Erklärer legen Gewicht auf den Wechsel der verschiedenen Ausdrücke, die in dieser Szene gebraucht sind, sowohl für „lieben", als auch für „weiden" und sogar für „Schafe". Wechseln doch für das letztere, wenigstens nach den verschiedenen Handschriften, drei Worte untereinander ab. „Lämmlein", „Schäflein", „Schafe". Und für „weiden" wird bald das griechische Wort **bóskein** gebraucht, durch das man mehr die zarte Hirtenfürsorge beschrieben

sieht, bald das Wort poimaínein, das mehr auf die Leitung der Schafe, also auf die amtliche Regierung der Kirche hinweise. Dementsprechend glaubt man auch in den verschiedenen Bezeichnungen der Herde den Unterschied der verschiedenen, dem Oberhirtenamt unterstellten Stände ausgedrückt zu finden. Allein die beiden für „weiden" gebrauchten Worte werden in der sonstigen griechischen Literatur so unterschiedlos verwendet, daß derartige Schlüsse verfehlt sind, und der Wechsel der Bezeichnungen der Schafe ist rein stilistischer Natur. Eher könnte man über die Art, wie die für „lieben" gebrauchten Ausdrücke verwendet sind, sich seine Gedanken machen. Während nämlich Jesus in den ersten beiden Fragen das Wort agapán gebraucht, verharrt Petrus in seinen Liebesbeteuerungen bei dem Wort philein. Und merkwürdigerweise eignet sich Jesus in seiner dritten Frage dasselbe Wort an. Tatsächlich bestehen ja von Haus aus Sinnesunterschiede zwischen beiden Ausdrücken. Der Grieche besitzt nämlich hauptsächlich drei Wörter, um den an sich ziemlich komplizierten Begriff der Liebe auszudrücken. Das erste, das in der griechischen Philosophie eine große Rolle spielt, kommt im Neuen Testament nicht vor. Erán nämlich bezeichnet die leidenschaftliche Triebliebe, das durch keine Norm gebändigte naturhafte Hinausstreben über sich selbst, um in der Vereinigung mit einem anderen sein eigenes unbefriedigtes Ich zugleich zu versenken und zu überhöhen. So gilt es von der grobsinnlichen Geschlechtslust an über die sinnlich-geistliche Ekstase der Mysterienreligionen bis hinauf zur rein geistigen, alles Sinnlichen entblößten Vereinigung mit der Gottheit im Sinne Plotins. Für diese fast dämonenhafte Liebe gibt es natürlich im Neuen Testament keinen Platz. Im Gegensatz zu der leidenschaftlich heißen orkanartigen Liebe des erán bezeichnet das von Petrus gebrauchte Wort philein die warme Neigung zu solchen, mit denen man durch irgend welche Bande, sei es die des Blutes oder der Freundschaft, ja schließlich des gemeinsamen Menschseins verbunden ist. Ist philos (= „der Freund" oder „der Liebe") bei Homer doch geradesoviel als „der eigene". Noch mehr abgekühlt – so möchte man sagen – ist der Liebesaffekt des agapán, des von Jesus in den beiden ersten Fragen gebrauchten Wortes, das sich in klassischen Texten sehr oft übersetzen läßt mit „freundlich behandeln, zugetan sein, hochschätzen". Im Gegensatz zu dem aus dem eigenen „Lebenshunger" herausbrechenden Affekt des erán, zu der warmen, natürlich-menschlichen Verbundenheit des philein bezeichnet es die ruhige, aus freier Wahl des Liebenden hervorgehende Zuneigung, die weniger haben als vielmehr geben will, und die – weil nicht Naturtrieb sondern bewußter Wille – sich in der Tat auswirkt.

Jesus hätte also an den Petrus, der seine rein natürliche Liebe und Anhänglichkeit an ihn schon oft genug mit begeisterten Worten ausgesprochen, im Handeln aber schmählich versagt hat, die Gewissensfrage gestellt: Hast du auch jene höhere übernatürliche Liebe zu mir, die nicht nur in deinem natürlichen Empfinden, sondern tief in deiner Erkenntnis meiner Person und in

deinem Willen wurzelt? Und Petrus hätte trotz seines spontan ausgesprochenen „Ja" doch in Erinnerung an seine Verleugnung nicht gewagt, das von sich zu behaupten, sondern bescheiden erklärt: „Du weißt, daß ich dich von Herzen liebhabe". Schließlich wäre der Herr darauf eingegangen und hätte denselben Ausdruck gebraucht wie Petrus, um ihm zu sagen: „Wenn du mich wenigstens wirklich von ganzem Herzen lieb hast, so mag es genügen. Denn dann wird diese zwar noch unvollkommene und zu natürliche Liebe von selbst sich auswachsen zu jener Liebe, die dein Amt erfordert." Aber so schön und inhaltstief diese Gedanken auch sind, haben sie dem Evangelisten doch kaum bei der Wahl seiner Worte vorgeschwebt. Denn wenn auch das Wort agapán durch seine Eigenart am besten geeignet ist, das Wesen der neutestamentlichen Liebe sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen den Christen untereinander auszudrücken, so war sein spezifischer Inhalt doch im alltäglichen Gebrauche gänzlich verblaßt. Beide Worte, philein und agapán werden von den griechischen Schriftstellern fast ausnahmslos in gleicher Weise verwendet und gelegentlich sogar als Synonyma nebeneinander gestellt. So wird auch der heilige Johannes beim Wechsel dieser beiden Ausdrücke nicht mehr gedacht haben als höchstens das vorhin schon (S. 466 ff.) zu der dritten Frage Jesu Gesagte. Jesus und Petrus haben ja auch selbst nicht griechisch sondern hebräisch bzw. aramäisch miteinander gesprochen. Und da haben sie ohne Zweifel das unter den verschiedenen etwa möglichen Verben allein entsprechende ahab, bzw. aramäisch chibbeb gebraucht, das alle Arten von Liebe zum Ausdruck bringt.

Bezeichnend aber ist es, daß Jesus an Petrus bei der Verleihung des obersten Hirtenamtes dreimal so ernst und feierlich die Liebesfrage richtet. Wohl sollte die dreimalige Stellung der Frage eine überaus zarte Erinnerung an die dreimalige Verleugnung sein. Aber die Hauptabsicht Jesu war sicher eine andere: Er wollte betonen, wie unerläßlich für den, der ein Hirtenamt, erst recht das höchste Hirtenamt in der Kirche bekleidet, die tiefe aufrichtige Liebe zum Heiland ist. So innig liebt eben Jesus selber seine Schäflein, daß er sie nur einem solchen anvertrauen will, der ihn über alles liebt. Das gibt jedem, der irgend ein Hirtenamt in der Kirche zu verwalten hat, sehr viel zu denken.

Petrus ist traurig geworden, als der Herr ihn zum dritten Male nach seiner Liebe fragte. Seine dreimalige Verleugnung trotz seiner kurz vorher ausgesprochenen Beteuerung: „Ich werde mein Leben für dich hingeben" (13, 37; vgl. Luk. 22, 33; Matth. 26, 35; Mark. 14, 31) steht ihm wieder ganz vor der Seele. Und die dreimalige Frage Jesu hat in ihm trotz seiner dreimaligen Liebesversicherung den Zweifel aufgerüttelt, ob er wohl in Zukunft die Kraft besitzen werde, sein damaliges Versprechen zu halten. Ja, er wird sie besitzen. Diese Zusicherung gibt ihm Jesus im Folgenden. Was ihm
18 Jesus damals schon vorausgesagt hatte: „Du wirst mir später folgen" (13, 36), das wird geschehen: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Als du noch jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst umher, wohin du wolltest. Wenn du

aber alt geworden bist, wirst du deine Arme ausbreiten und ein anderer wird dich gürten und dich dahin schleppen, wohin du nicht willst." Das war keineswegs zunächst nur „eine Mahnung zu der ihm als gereiftem Mann und dem ersten Leiter der Gemeinde gebührenden Gelassenheit", sondern konnte nur so
19 verstanden werden, wie es auch der Evangelist erklärt: „Das aber sagte er, um anzudeuten, durch was für eine Todesart er Gott verherrlichen werde." Denn auf den Kreuzestod, den Petrus im Jahre 67, und zwar nach uralter Überlieferung am 29. Juni jenes Jahres erlitten hat, spielen Jesu Worte deutlich an. Da mußte er tatsächlich seine Arme ausbreiten, über das Querholz des Kreuzes, und der Henker band sie daran fest, und so mußte er das Kreuz tragen (vgl. Plautus, Miles gloriosus II 4, 7 u. a.) und sich gefesselt „dahin schleppen lassen, wohin er nicht wollte". Denn wenn er auch aus jener höheren Liebe zu seinem Meister nun gerne den Martyrertod auf sich nahm, so bäumt sich eben doch die Natur dagegen auf, wie selbst Jesu Menschennatur sich dagegen aufgebäumt hatte. Es ist also, nebenbei bemerkt, keine Ungenauigkeit des Evangelisten, daß erst vom Ausstrecken der Arme die Rede ist und dann erst vom Gürten und Schleppen, sondern, wie aus der erwähnten Stelle des Plautus und aus anderen hervorgeht, mußte der Delinquent sein Kreuz mit daran gebundenen Armen zum Richtplatz hinaustragen.

„Und nach diesen Worten sagte er zu ihm: Folge mir nach." Diese Aufforderung war offenbar wörtlich gemeint. Denn aus dem Folgenden sieht man, daß Jesus sich tatsächlich erhoben und den Kreis der am Feuer sitzenden Jünger verlassen hat und daß Petrus ebenso dem Auftrag Folge geleistet hat. Freilich war nicht die Absicht Jesu, wie manche meinen, ihm gesondert noch einige Mitteilungen zu machen. Denn davon wird nichts berichtet. Sondern das Nachfolgen hatte, wie auch die auffordernden Worte, einen symbolischen Sinn. Beim letzten Abendmahl am Gründonnerstag hatte Jesus dem Petrus auf seine Frage: „Wohin gehst du?" zur Antwort gegeben: „Wohin ich gehe, dahin kannst du mir jetzt nicht folgen. Du wirst mir aber später folgen." Daß nunmehr diese Zeit bald da sein wird, will er ihm durch dieses symbolische Nachfolgen zum Bewußtsein bringen. Petrus freilich meint, er solle jetzt schon Jesus in Wirklichkeit, weiß Gott wohin, vielleicht sogar schon in die himmlische Herrlichkeit folgen. Ähnlich hat es offenbar auch der heilige Johannes aufgefaßt und ist deshalb von selbst aufgestanden, um hinter beiden
20 dreinzugehen. Als nun Petrus die Schritte hinter sich hört und beim Umwenden den heiligen Johannes erblickt, da möchte er doch auch den Freund
21 bei sich haben und fragt deshalb Jesus: „Herr, was soll aber aus dem werden?" Wie stets, wenn seine prophetische Rede mißverstanden worden war, so korrigiert Jesus auch hier nicht die falsche Voraussetzung, aus der heraus Petrus
22 gesprochen hat, sondern gibt ihm lediglich die ebenso rätselhafte Antwort: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht das dich an?" Es muß dem Petrus genügen, was der Herr ihm selber über sein eigenes zukünftiges Lebensgeschick angedeutet hat. Und seine einzige Aufgabe ist es, diesem Ziele

nunmehr mutig und entschlossen entgegenzugehen. Was aus den anderen wird, und selbst wenn es seine besten Freunde sind, darum hat er sich jetzt nicht mehr zu kümmern. Auch deren Leben ist in Gottes Hand, der eines jeden Ziel und Schicksal bereits in seinen Vorsehungsplänen eingezeichnet hat. Ihn aber, den Petrus, wird seine apostolische Aufgabe nunmehr ganz eigene Wege führen, wie ja überhaupt der Missionsberuf nun das Freundeskollegium der Zwölfe bald in alle Himmelsrichtungen zerstreuen wird. Da hat jeder nur noch an das zu denken, was ihm als persönliche Aufgabe gestellt ist. Das ist es, was Jesus dem Petrus sagen will. Und nicht nur ihm. Es gilt so vielen, deren Freundes- ja selbst Familienbande der Beruf zerschneidet, um sie ganz für die ihnen gestellte Aufgabe in Anspruch zu nehmen. Freilich hat Jesus diese zunächst gemeinte Antwort nicht von ungefähr in jene merkwürdigen Worte gekleidet. Ohne Zweifel steckt noch mehr dahinter als bloß die Zurückweisung der ungeordneten Wißbegier des heiligen Petrus. Vielmehr gibt dieser Bedingungssatz in verschleierter Form auch eine prophetische Auskunft über das Lebensschicksal des heiligen Johannes. Es ist durchaus dem Sinne gemäß, wenn der Codex Cantabrigiensis und die lateinischen Handschriften ein „so" eingefügt haben: „Wenn ich will, daß er so bleibt, bis ich komme." Und in versteckter Form gibt Jesus mit diesem „Wenn" seinen Willen kund, daß Johannes tatsächlich so bleiben soll, bis Jesus kommt. Nur hat das „Kommen" dieselbe schillernde Bedeutung wie in der Abschiedsrede und ist hier speziell in dem gleichen Sinne gemeint wie 14, 3: Johannes soll so, wie er ist, bleiben, bis Jesus ihn heimholt, d. h. er soll nicht den gewaltsamen Martyrertod erleiden, sondern eines sanften natürlichen Todes sterben. Die Vulgata, die das „Wenn" einfach weggelassen und übersetzt hat: „So soll er nach meinem Willen bleiben . . .", hat also den Sinn richtig wiedergegeben. Nur hat sie durch Weglassung des „Wenn" ihm die Unbestimmtheit genommen, die er gerade für Petrus haben sollte.

Die „Brüder", d. h. die ersten Christen, hatten das dunkle Herrenwort natürlich auch nicht verstanden. Und je älter der heilige Johannes wurde, desto mehr verbreitete sich das Wort in ihren Kreisen, und zwar in dem fal-
23 schen Sinn, in dem sie es auffaßten: „Jener Jünger stirbt nicht." Diese doppelte Aussage enthält nämlich der etwas unklar konstruierte Anfangssatz von Vers 23: 1. Dieses Wort (des Herrn) verbreitete sich unter den Brüdern. 2. Es verbreitete sich in der Form: „Jener Jünger usw.". Als nun gar Petrus, das Haupt der Apostel, tot war — denn das ist aus Vers 19 zu entnehmen — war es begreiflich, daß nicht nur jenes falsche Gerücht über Johannes immer weitere Kreise zog, sondern auch daß man da und dort, besonders in Kleinasien, wohl auch manche verkehrte Hoffnungen daran knüpfte (vgl. oben). Die Kritiker allerdings folgern aus Vers 23, Johannes sei schon tot gewesen, als dieses Kapitel geschrieben wurde. Man habe es nachgetragen, um die über eine solche eklatante Nichterfüllung eines vermeintlichen Herrenwortes beunruhigten Gemüter zu beschwichtigen. Allein viel näher liegt die

andere Auffassung, die vollends bestätigt wird durch das, was oben über den durchaus Johanneischen Stil und demgemäß über die Abfassung des Kapitels durch Johannes selbst gesagt worden ist.

24 Die Verse 24 und 25 lesen sich wie ein Zusatz von fremder Hand. Freilich könnte man es ja angesichts 19, 35 nicht befremdlich finden, daß Johannes selbst sich in der dritten Person als Zeugen und als Verfasser erwähnt. Und schließlich ließe sich auch die Pluralform „Wir wissen" begreifen aus der Scheu heraus, die Johannes nun einmal vor dem „Ich" hat. Aber etwas eigenartig würde es doch berühren, wenn der Verfasser sein persönliches Wahrhaftigkeitsbewußtsein als Beweisgrund hier anführte. Hat doch selbst sein Meister den Juden gegenüber einmal zugegeben, daß man sich in eigener Sache nicht auf sein eigenes Zeugnis berufen dürfe (5, 31). Da liegt es, zumal angesichts der oben (S. 461 ff.) erwähnten Nachrichten aus dem frühesten Altertum über die aus dem Bekanntenkreis des Apostels ausgehende Anregung zur Abfassung des Evangeliums, ja sogar über eine gewisse Mitverantwortung jener Leute, doch näher, in diesen letzten Sätzen deren Feder zu vermuten. Zu weit freilich geht der Schluß derer, die auch das ganze übrige Kapitel von jener Feder herleiten (vgl. oben S. 461 ff.). Denn abgesehen von dem über den Wortgebrauch und Stil des Kapitels Gesagten wäre die Behauptung „der dieses geschrieben hat", doch etwas zu sehr in uneigentlichem Sinne ausgesprochen, selbst wenn der wirkliche Schreiber ungefähr wörtlich das aus den Reden des Evangelisten in seinem Gedächtnis Haftende zu Papier gebracht hätte. Natürlich hat nur einer im Namen aller diese letzten Geleitsätze zum Evangelium geschrieben. Als Geleitsätze zum ganzen Evangelium nämlich sind sie gemeint. Denn „dieses" (Plural) in Vers 24 bezieht sich ebenso wie in 20, 31 nicht nur auf das unmittelbar Vorhergehende, sondern auf den Inhalt des ganzen Buches, wie aus Vers 25 zur Genüge erhellt. Da, wie gesagt, einer im Namen aller geschrieben hat, erklärt sich auch das „glaube ich" im Singular neben dem „wir wissen" im Plural, obwohl das erstere in seiner formelhaften Verwendung auch so ruhig neben einem Plural stehen könnte. Es ist sehr begreiflich, daß die Verfasser der Geleitsätze, nachdem der Nachtrag wie durch einen Zufall noch so wichtige Begebenheiten gebracht hatte, abermals in noch schärferer Form als es in 20, 30 ff. geschehen war, auf die Unmöglichkeit hinweisen, den ganzen reichen Inhalt des Lebens Jesu in Bücher zu fassen. Diese Schlußbemerkung des Evangelisten möchte auch der Verfasser des Kommentars sich aneignen. Fühlt doch jeder, der sich eingehend mit dem Studium fremder Schriftsteller befaßt, wie arm selbst die an Wortschatz, Formen und Syntax so überreiche griechische Sprache ist, um in aller Klarheit und Fülle das auszudrücken, was ein tiefer Mensch gedacht und empfunden hat. Die Worte Christi aber, des Gottmenschen, kommen aus dem Unendlichen und verlieren sich im Unendlichen. Darum ist es auch dem Kommentator unmöglich, in ihre ganze Tiefe hinabzuführen.

# *DER ERSTE BRIEF DES HEILIGEN JOHANNES.*

## *EINGANG: DIE GEMEINSCHAFT MIT DEN APOSTELN UND MIT GOTT. Kap. 1 Vers 1—4.*

(1) Was von Anfang an war, was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens — (2) und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbar geworden ist — (3) was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns. Und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus. (4) Und dieses schreiben wir, damit unsere Freude vollkommen sei.

Die merkwürdige Doppelnatur Christi, die sein ganzes Leben und Wandeln so geheimnisvoll machte und die gerade im Johannesevangelium bisweilen so unmittelbar hervorleuchtet (vgl. S. 288 u. 299), diese Doppelnatur Christi, die auf den Apostel Johannes von Anfang an einen so tiefen Eindruck gemacht hat, daß dieser Eindruck noch jetzt ganz wie damals in seiner Seele weiterlebt, kommt
1 gleich in den ersten Worten des Briefes zum Ausdruck: „Was von Anfang an war." Schon das Neutrum des Pronomens „was", nicht „der", schildert das Geheimnisvolle seines Wesens. Von Anfang an war etwas da, d. h. also schon vor allen anderen Anfängen, als noch keine Sonne leuchtete, kein Planet seine Bahn verfolgte, als noch nichts Geschaffenes existierte, da war „etwas" da. „Etwas", ein undefinierbares, unfaßbares, geheimnisvolles Wesen. Undefinierbar, unfaßbar, weil ja keiner es sehen, keiner in seine Ewigkeit eindringen konnte. Und auf einmal fährt der Apostel weiter: „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben. . . ." Wir = die Apostel. Dieses geheimnisvolle, allen Geschöpfen unzugängliche ewige Wesen haben sie, die Apostel, sprechen hören. Sie haben es mit ihren eigenen leiblichen Augen gesehen. Nicht nur einmal. Sie konnten es mit Muße von allen Seiten in seinem ganzen Tun und Lassen betrachten. Ja „unsere Hände haben es betastet", mit all den Berührungen, die das tägliche Zusammenleben mit sich bringt. Hier kann der Apostel nicht mehr an sich halten. Von selber sprudelt ihm gegen die Konstruktion des Satzes das heraus, wovon sein Herz so über-

voll ist: „Vom Worte des Lebens." Man kann sich fragen, ob das heißen soll „vom Worte, das das Leben ist", oder „vom Worte, das das Leben bringt". Besser aber stellt man solche Fragen bei Johannes nicht. Denn er liebt es, die Mehrdeutigkeit, die der griechischen Sprache oft eigen ist, zu benützen, um eine Fülle von unter sich zusammenhängenden Gedanken mit einem Worte auszudrücken. Tatsächlich bedeutet „das Wort vom Leben" beides. Das Wort (= Christus) ist ja das Leben selber und deshalb die Quelle alles Lebens außer ihm. Das ist es also, „was von Anfang an war". Als noch kein Mensch atmete, als noch kein Vogel zirpte, als noch kein Grashalm grünte, als noch die Totenstille des Nichts sozusagen den leeren Weltenraum erfüllte, da gab es schon ein Leben, ein ewiges, nicht erschaffenes, sondern aus dem Urgrunde seines eigenen Seins in unendlicher Fülle hervorströmendes Leben. In einem Zwischensatz (Vers 2) unterbricht der Apostel seinen Gedankengang, um zu sagen, wie dieses Leben offenbar geworden ist. Denn niemand wußte davon. Keiner von den Menschen, deren jeder sein winziges Lebensfünkchen durch diese Zeitlichkeit hindurchträgt, bis es erlischt, konnte etwas davon wissen,
2 daß es solch ein Leben gibt. Jetzt aber ist es offenbar geworden. Es ist selbst in der Gestalt eines Menschen sichtbar in diese Welt hineingetreten. Und die Apostel haben es gesehen und können deshalb bezeugen und den anderen Menschen verkünden, daß es ein „ewiges Leben" gibt. Denn jener merkwürdige Mensch, mit dem die Apostel zusammen in innigster Gemeinschaft gelebt haben und dessen Art sie also aus eigener täglicher Erfahrung kennen lernen konnten, besaß nicht nur ein Leben, das dem der übrigen Menschen glich, sondern außerdem eines, „das beim Vater", also ewig und göttlich war, und das ihnen,
3 eben den Augenzeugen seines Lebens, offenbar geworden ist. Das also, was sie von diesem „Wort des Lebens" persönlich erfahren haben, das verkündigen sie auch den anderen. „Wir", schreibt der heilige Johannes, weil ja alle Apostel die gleiche Botschaft in die Welt getragen haben, die er seinen Lesern hier auseinandersetzt. Der Zweck aber dieser apostolischen Verkündigung ist, „damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns". Denn diese Erfahrungen, die die Jünger des Herrn in ihrem Zusammensein mit dem „Worte des Lebens" gemacht haben, haben eine ganz neue Gemeinschaft aus ihnen gebildet, einen ganz eigenen Kreis von Menschen, dessen wirkliches Leben sich außerhalb des großen Kreises der übrigen Menschheit abspielt. Und in diesen Kreis möchte der heilige Johannes auch die Leser seines Briefes hineinziehen. Das heißt: sie sind ja schon drin. Denn sie sind bereits Christen. Aber je mehr sie Teilnehmer werden an den Erfahrungen der Augenzeugen Christi, desto enger und inniger werden sie auch diesem Kreise angehören. Das ist aber keineswegs nur eine Gemeinschaft von Menschen, wie sie etwa auch die Schüler eines Philosophen bilden können, sondern die denkbar höchste. Die auffallende Anknüpfung des folgenden Satzes durch „Und ... aber", was in der Übersetzung mit „Und zwar" wiedergegeben ist, macht darauf aufmerksam: „Und zwar ist unsere Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus."

In diese innigste Gemeinschaft mit Gott und Christus gelangt man also nur durch die apostolische Gemeinschaft, d. i. durch die Kirche, die ja nach dem
4 heiligen Paulus den Leib bildet, dessen Haupt Christus ist. „Wir schreiben", fährt der heilige Johannes fort. Kaum deshalb, weil er im Namen oder Auftrag einer Mehrheit schreibt. Sondern weil er bis jetzt, wo von der Augenzeugenschaft und der mündlichen Verkündigung die Rede war, selbstverständlich „wir" gebrauchen mußte, behält er diesen Plural bei, da ja jeder Apostel gegebenenfalls das gleiche auch schreiben würde. Die Freude, deren Erfüllung der heilige Johannes sich wünscht, ist die Freude Christi (Joh. 15, 11 siehe S. 360 ff.). Diese Freude wird, wie das ja überhaupt in der Natur der echten Freude liegt, um so größer, je mehr daran teilnehmen.

Von dieser in der christlichen Gemeinschaft und durch sie bewirkten Lebensgemeinschaft mit Gott und Christus will also der folgende Brief handeln, und von den zwei Wurzeln, aus denen diese Gemeinschaft herauswächst, dem richtigen Glauben an Christus und dem Wandel nach dem Wandel Christi, also der neutestamentlichen Heiligkeit, die wesentlich in der christlichen Bruderliebe besteht. Genau genommen ist es nur eine Wurzel, nämlich der Glaube an Christus, den Sohn Gottes und Erlöser der Welt, da die Bruderliebe die notwendige Folge dieses Glaubens ist, falls er überhaupt in einem Menschen Wurzel geschlagen hat. Wenn man nun den ganzen Brief fortlaufend liest, so läßt es sich nicht leugnen, daß er einen ermüdenden und langweilenden Eindruck macht. Scheint es doch gerade so, als habe hier, wie auch tatsächlich schon behauptet worden ist, ein geistesmüder Greis zwar schöne, aber doch stets dieselben Gedanken ohne logische Ordnung und Verbindung von neuem wiederholt. Das trifft jedoch durchaus nicht zu. Zwar ist es richtig, daß wenige Grundgedanken den Inhalt des ganzen Schreibens bilden. Aber es findet sich kein einziger Satz in demselben, wo ein schon vorgekommener Gedanke einfach wiederholt würde. Es ist vielmehr beim Lesen dieses Briefes, wie wenn man die von der Sonne beschienenen Meereswogen beobachtet. Zwar ist es dasselbe Auf und Ab der Wellen. Aber in stetigem Wechsel der Farbentöne, so daß eine und dieselbe Meeresfläche immer wieder einen neuen und überraschenden Anblick bietet.

## *DER WANDEL IM LICHT. Kap. 1 Vers 5 bis Kap. 2 Vers 6.*

(5) Und das ist die Kunde, die wir von ihm vernommen haben und an euch weiterverkündigen, daß Gott Licht ist und es keinerlei Finsternis in ihm gibt. (6) Wenn wir behaupten, wir hätten Gemeinschaft mit ihm, und in der Finsternis wandeln, dann lügen wir und tun nicht die Wahrheit. (7) Wenn wir aber im Lichte wandeln, wie er selber im Lichte ist, dann haben wir Gemeinschaft miteinander, und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde. (8) Wenn wir behaupten, wir hätten keine Sünde, dann täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. (9) Wenn

wir unsere Sünden bekennen, dann ist er treu und gerecht, so daß er uns die Sünden erläßt und uns von jeglicher Ungerechtigkeit reinigt. (10) Wenn wir behaupten, wir hätten nicht gesündigt, dann machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns.

(2, 1) Meine Kindlein, das schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget. Und wenn einer gesündigt hat, dann haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. (2) Und er ist die Sühnung für unsere Sünden, und nicht nur für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt. (3) Und daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, daß wir seine Gebote beobachten. (4) Wer behauptet: ich kenne ihn, und seine Gebote nicht beobachtet, der ist ein Lügner, und in dem ist die Wahrheit nicht. (5) Wer aber sein Wort beobachtet, in dem ist in Wahrheit die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind. (6) Wer behauptet, er bleibe in ihm, der ist verpflichtet, auch selber so zu wandeln, wie jener gewandelt ist.

5 Das erste, was die Apostel von Christus vernommen haben und an die Gläubigen weitergeben, ist die große Lehre, „daß Gott Licht ist". Zwar steht nirgendwo in den Evangelien, daß Christus sich so über Gott ausgedrückt hat. Aber er hat sich selbst das Licht der Welt genannt (Joh. 8, 12). Und da dieses Licht vom Vater kommt, so ist es ganz in seinem Sinne, auch Gott mit diesem Namen zu bezeichnen. Ist es doch ebenso wie „Leben" eine treffende Bezeichnung, um das in Verstandesbegriffe nicht zu fassende Wesen der Gottheit bildlich zu beschreiben. Deshalb wechseln auch in der helleniſtischen Religionssprache diese beiden Ausdrücke als Wesensbezeichnung der Gottheit. „Gott ist Licht, und es gibt keinerlei Finsternis in ihm." Er ist eben ganz anders als wir, die wir aus der Nacht des Nichts herkommen und durch dieses an Schatten so reiche irdische Leben zurückwandern in die Nacht. In ihm ist lauteres unendliches Sein, ohne einen Schatten des Mangels oder Nichtseins. Darum ist sein ganzes Wesen auch lautere Freude und Seligkeit und hellstrahlendes Glück. Besonders aber versteht der heilige Johannes den Ausdruck „Licht" in ethischem Sinne: Gott ist die fleckenlose und schattenlose Heiligkeit selbst. Daraus folgt allerdings mit Notwendigkeit, daß nur der volle Gemeinschaft mit Gott haben kann, der selber auch „im Lichte wandelt", d. h. ein flecken-
6 loses Leben der Heiligkeit führt. Der Apostel drückt das zuerst negativ aus: „Wenn wir behaupten, mit ihm Gemeinschaft zu haben und in der Finsternis wandeln, so lügen wir." Das letztere ist ein scharfer Ausdruck. Man hätte auch schreiben können: „so irren wir". Denn es ist doch nicht immer gerade bewußte Lüge. Aber der heilige Johannes liebt die scharfen Formulierungen. Im ganzen Briefe kennt und nennt er nur immer die äußersten Extreme. Das ist charakteristisch für ihn, dieses Entweder-Oder. Er ist keineswegs der zarte und weiche Mystiker, für den man ihn halten möchte und als welchen ihn die Kunst darstellt, weil das Wort „Liebe" solch eine Rolle spielt in seinem Brief. Viel eher könnte man ihn, den Liebesjünger des Herrn, einen

Aszeten nennen von einer furchtbaren Konsequenz und einer geradezu erschreckenden sittlichen Energie. Wir hätten erwartet, daß er nun weiterführe: „Und wir sagen oder haben die Wahrheit nicht." Aber das ist wieder ganz bezeichnend für seinen Stil, daß er die zu erwartenden Ausdrücke abbiegt, sei es zur Weiterführung, sei es zur Vertiefung des Gedankens. „Wir tun die Wahrheit nicht." Die Wahrheit — die von Christus gebrachte Glaubenswahrheit oder Gotteserkenntnis ist hier gemeint — ist für sein niemals bloß theoretisches oder mystisches, sondern stets ungemein energisches praktisches Denken nicht etwas, was in unserem Verstande ein ruhiges Dasein führt, sondern eine Kraft, die zum entsprechenden Handeln treibt und deren Vorhandensein daher
7 auch im Handeln sich zu erkennen geben muß. „Wenn wir aber im Lichte wandeln, wie er selber im Lichte ist." Auch diese Umbiegung des Gedankens — vorhin hat es geheißen: „Gott ist Licht", jetzt: „er ist im Licht" — hat ihren Sinn: Gott gehört infolge seiner Lichtnatur einer ganz anderen Welt an, der — allerdings von ihm ausgehenden — Lichtwelt, der Welt der Übernatur. Wer also mit Gott in Gemeinschaft leben will, muß ebenfalls dieser anderen Welt angehören, der Welt der Erlösten, die Christus auf Erden gegründet hat inmitten dieser Welt der Finsternis, in der die Unerlösten leben. Wenn wir in dieser Welt leben, theologisch ausgedrückt: wenn wir ein übernatürliches Leben führen aus dem Glauben heraus und mit den von Gott uns geschenkten übernatürlichen Gnadenkräften, dann — „haben wir Gemeinschaft mit Gott". So hätten wir es erwartet. Wiederum aber biegt der Apostel den Gedanken ab: „dann haben wir Gemeinschaft miteinander". Nur dann nämlich gehören wir wirklich und innerlich zu der Gemeinschaft der Erlösten, zur Kirche, durch die die Gemeinschaft mit Gott vermittelt wird (vgl. Vers 3). Und in dieser Gemeinschaft allein ist auch das Erlöserblut Christi wirksam: „Und das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde." Denn Sünde ist immer noch vorhanden, auch bei dem, der sich redlich bestrebt, aus
8 dem Glauben zu leben (vgl. Joh. 15, 2 S. 355 ff). „Wenn wir behaupten, wir hätten keine Sünde, dann täuschen wir uns, und die Wahrheit ist nicht in uns." Freilich sind wir nicht imstande, aus eigener Kraft die Sünde zu
9 tilgen. Unsere Fähigkeit beschränkt sich darauf, die Sünde zu erkennen und zu bekennen. Das aber ist auch notwendiges Erfordernis. Denn erst dann, dann aber auch gewiß, setzt Gottes Tätigkeit ein, die uns die Sünden nachläßt, und zwar nicht nur die Schuld vor Gott vergibt, sondern uns auch tatsächlich von der uns selber anhaftenden Ungerechtigkeit reinigt. Der Grund dazu aber sind Gottes Treue und Gerechtigkeit. Seine Treue gegenüber den schon im Alten Bunde in so großer Zahl gegebenen Verheißungen des Sündenerlasses. Seine Gerechtigkeit, die einen Unterschied macht zwischen denen, die ihre Sünden bekennen, und denen, die dieses Bekenntnis verweigern. Gerade deshalb aber, weil Gott so oft die Vergebung der Sünden in Aussicht gestellt hat, ja weil sozusagen das ganze Wort Gottes darauf hinausläuft, deshalb ist die Leug-
10 nung der eigenen Sündhaftigkeit nicht nur eine persönliche Täuschung, sondern

sie stellt Gott geradezu als Lügner hin. Daß in einem solchen Menschen das Wort Gottes, das uns ja „die Wahrheit" gebracht hat, nicht wohnt, ist einzusehen.

Es wäre aber ein arger Irrtum, wollte man aus dem Gesagten den Schluß ziehen, daß der Christ also ruhig drauflossündigen darf, damit das Blut Christi so recht seine Wirksamkeit entfalten und Gott seine Verheißungstreue beweisen könne. Ein Irrtum, der ja nahelag (vgl. Röm. 6, 1). Und vielleicht haben auch die Irrlehrer, die der heilige Johannes im weiteren Verlauf seines Briefes bekämpft, schon ähnliche Behauptungen aufgestellt wie viele der späteren sogenannten Gnostiker. Auf alle Fälle verwahrt sich der heilige Johannes gegen eine solche Mißdeutung. Denn wenn es auch Tatsache ist, daß selbst der ernstlich aus dem Glauben lebende Christ sich nicht freizuhalten vermag von Sünde, so ist doch das Ziel, dem der „im Lichte Wandelnde"
2, 1 mit aller Energie entgegenstreben muß, die Sündelosigkeit: „Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget." Freilich wird trotzdem Sünde vorkommen. Aber das können bei den echten Christen nur einzelne und vereinzelte Fälle sein. Das ist ausgedrückt durch den griechischen Aorist in dem Bedingungssatze: „Wenn einer gesündigt hat." Denn wer etwa gewohnheitsmäßig oder sozusagen grundsätzlich sündigen würde, weil er sich aus der Sünde überhaupt nichts macht, der wandelt natürlich nicht mehr im Licht. Das sind zwei sich ausschließende Gegensätze, da doch „im Lichte wandeln" wenigstens so viel heißt als Tag für Tag sich grundsätzlich und ehrlich bemühen, sein Leben nach der Wahrheit des Glaubens einzurichten, also die Sünde zu meiden. Wenn aber ein solcher trotzdem da oder dort aus menschlicher Schwachheit gesündigt hat, dann „haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten". Eben weil er selber ganz gerecht und sündelos ist, deshalb ist er geeignet zu diesem Amte des Fürsprechers. Und er übt es dadurch aus, daß er stets von neuem den Vater auf die Sühne hinweist, die er durch sein ganzes Erdenleben, vor allem aber durch seinen Opfertod am Kreuze
2 geleistet hat. Deshalb kann man geradezu ihn persönlich „die Sühne" nennen. Diese Sühne aber ist von so unendlichem Werte, daß sie ausreicht nicht nur für unsere Sünden, sondern für die der ganzen Welt.

Der heilige Johannes fühlt, während er dieses schreibt, offenbar dieselbe Schwierigkeit, die jedem Seelsorger sich darbietet und die ja in der Natur der Sache liegt, einerseits dem Sünder Mut zu machen und ein grenzenloses Vertrauen auf Christus in ihm zu erwecken, andrerseits aber auch Vorsorge zu treffen, daß dieses Vertrauen den Menschen nicht erlahmen lasse in seinem eigenen energischen Kampf gegen die Sünde. Darum fährt er fort, das, was er vorhin negativ über das Ziel des Christentums, die Sündelosigkeit,
3 gesagt hat, nunmehr positiv auszudrücken und zu begründen. „Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote beobachten." Es mag sein, daß diese Formulierung des Gedankens „ihn erkannt haben" sich ebenfalls heimlich gegen die Gnostiker richtet, die ihre höhere „Erkenntnis"

(Gnosis) für einen Freibrief von den Geboten hielten. Sicher ist das jedoch nicht. Denn es ist Aufgabe jedes Christen, Christus zu erkennen und sich ganz in ihn hineinzuleben. Aber hierin zeigt sich wieder die ganze Art des auf die Tat drängenden Liebesjüngers: Ein bloß mystisches und beschauliches Erkennen Christi gibt es nicht. Denn wer ihn, den Heiligen, wirklich erkannt hat, in dem muß diese Erkenntnis sich ganz von selber in der Tat auswirken, das ist in der Beobachtung seiner Gebote. Mit derselben kompromißlosen Schroff-
4 heit wie vorhin (1, 6) gibt er deshalb sein Urteil ab: „Wer behauptet: ‚Ich kenne ihn', und seine Gebote nicht beobachtet, der ist ein Lügner, und in dem
5 ist die Wahrheit nicht." „Wer aber sein Wort beobachtet" — nun wäre wieder als Fortsetzung des Gedankens zu erwarten: „in dem ist die Wahrheit" oder „ist die Wahrheit zur vollen Auswirkung gekommen". Überraschenderweise aber ersetzt der Apostel das Wort „Wahrheit" durch „Liebe". Man kann wieder fragen, ob der Genetiv „Gottes" als genetivus subiectivus oder obiectivus zu nehmen ist, also ob die Liebe, die Gott zu uns hat, gemeint ist, oder die Liebe des Menschen zu Gott. Erkennen ist ja für den heiligen Johannes, der hierin ganz im Geiste der hebräischen Sprache denkt (S. 393 ff.), nicht nur ein Akt des Verstandes. Sondern erkennen bedeutet zugleich so viel wie anerkennen, und zwar mit ganzer Seele. Dadurch wächst in der Sprache des Liebesjüngers die Erkenntnis von selber aus zur Liebe. Und diese Liebe zu Gott ist vollendet, wenn wir seine Gebote beobachten. Freilich ist die Liebe, mit der wir Gott lieben, eigentlich bewirkt von der Liebe Gottes zu uns. Denn die von Gott uns geschenkte Liebe betätigt sich in uns als übernatürliche, das Leben unserer Seele schaffende und treibende Kraft. Deshalb kann man den Genetiv „Gottes" ebensogut als genetivus obiectivus auffassen. Auch hier wiederum läßt der Apostel wohl absichtlich beides in der Schwebe, um im Grunde beides zu sagen. Daran also, an der Erfüllung der Gebote, erkennen wir erst, „daß wir in ihm sind". Denn diese innige Lebensverbindung mit Christus legt zugleich die Verpflichtung auf, auch ganz aus ihm heraus, ganz seinen Gedanken und Zielen und Wünschen entsprechend
6 zu leben, d. h. „so zu wandeln, wie er gewandelt ist". Eigentlich hätte der heilige Johannes seiner bisherigen Ausdrucksweise und Auffassung entsprechend schreiben müssen: „Wer in ihm bleibt, der wandelt ganz von selber so wie er", da ja diese Lebensverbindung mit ihm, ebenso wie „die Wahrheit" oder „die Erkenntnis", wenn sie wirklich vorhanden ist, ganz von selber in dieser Wirkung sich äußert. Aber das ist eben doch keine rein physische Wirkung. Denn auch die Lebensverbindung des Menschen mit Christus ist keine einfach physische wie die des Rebzweiges mit dem Weinstock (vgl. zu Joh. 15, 3 S. 356). Sondern die übernatürlichen Lebenshandlungen des Christen stellen die gemeinsame Wirkung von Gnade und sittlicher Anstrengung des Menschen dar, wobei diese beiden Ursachen ähnlich in eins zusammengehen, wie Leib und Seele, obwohl an sich zwei wesensverschiedene Substanzen, zu einer einzigen substantia completa verbunden sind. Wie freilich diese letztere Verbundenheit

ein natürliches Geheimnis ist und bleibt, so bildet erst recht das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen ein unerklärbares Mysterium, an dem sich die verschiedenen theologischen Schulen vergebens versucht haben.

## *DER GEGENSATZ ZWISCHEN DER GEMEINDE DES LICHTES UND DER WELT. Kap. 2 Vers 7—17.*

(7) Geliebte, kein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt. (8) Andrerseits wieder schreibe ich euch ein neues Gebot. Das erweist sich als wahr an ihm und an euch. Denn die Finsternis ist am Verschwinden, und das wahrhaftige Licht leuchtet bereits. (9) Wer behauptet, im Lichte zu sein, und seinen Bruder haßt, der ist bis jetzt noch in der Finsternis. (10) Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte, und in dem ist nichts, was ihn zum Fall bringen könnte. (11) Wer aber seinen Bruder haßt, der ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wohin er geht, weil die Finsternis seine Augen geblendet hat.

(12) Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden um seines Namens willen erlassen sind. (13) Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist. Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen besiegt habt. (14) Ich habe euch geschrieben, liebe Kinder, weil ihr den Vater erkannt habt. Ich habe euch geschrieben, Väter, weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist. Ich habe euch geschrieben, Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch verweilt und ihr den Bösen besiegt habt. (15) Liebet nicht die Welt noch das, was in der Welt ist. Denn wer die Welt liebt, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. (16) Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches und die Begierde der Augen und das protzenhafte Wesen, stammt nicht vom Vater her, sondern kommt aus der Welt heraus. (17) Und die Welt geht vorüber mitsamt ihrer Begierde. Wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit.

7 Der Verfasser kann es nicht genug betonen, daß er mit dem zuletzt (in Vers 6) Gesagten kein neues Gebot vorschreibt. Hat man ihnen doch vom Anfang ihrer Bekehrung zum Christentum an diese Lehre eingeschärft, daß der „Wandel im Licht", d. h. der Lebenswandel nach dem Vorbilde und Beispiel Christi, das Wesen des Christentums ausmacht. Denn Christus ist nicht gekommen, um uns neue tiefe und geistreiche Gedanken oder „Erkenntnisse", sondern neues Leben zu bringen. Diese einfache, vom heiligen Johannes so betonte Wahrheit wird zu allen Zeiten gerne vergessen. Auch der Prediger kann sie sich nicht genug zu Herzen nehmen. Offenbar hat übrigens der Verfasser schon das, was er gleich über die Bruderliebe sagen will, im Auge und ist dadurch sein Spiel zwischen „neuem und altem Gebot" verursacht (vgl. Joh. 13, 34). Freilich gilt auch schon von dem allgemeineren Gebot des Wan-
8 dels im Lichte, daß es „andrerseits wieder ein neues Gebot" ist. Zwar nicht

neu, wie gesagt, für die schon im Christentum Stehenden, wohl aber für die ganze Menschheit und deren Heilsgeschichte. „Das erweist sich als wahr an ihm und an euch." An ihm, d. h. an Christus, insofern, als durch ihn erst die ganze volle Offenbarung Gottes als des Lichtes in die Welt gekommen ist, weshalb er auch mit Recht sich selber als das „Licht der Welt" bezeichnet (Joh. 8, 12). Aber auch an den Adressaten des Briefes, d. h. an den Mitgliedern der jungen christlichen Kirche, erweist sich diese Behauptung als wahr: „Denn die Finsternis ist am Verschwinden und das wahrhaftige Licht leuchtet bereits." Schon hat sich doch eine bereits weithin über das ganze römische Reich verbreitete Gemeinschaft gebildet, in deren von der Art der Heiden so grundverschiedenen Lebensführung jenes Licht, das Christus ist, hell aufleuchtet, so daß der Apostel die Behauptung wagen kann: „Die Finsternis ist am Verschwinden." Es sind ja wirklich ganz neue Lichtgemeinden, die da mitten in der heidnischen Welt im Stillen herangewachsen sind und über deren bisher nie gesehenen Glanz die Heiden selber staunen müssen (vgl. zu Joh. 13, 35 ff. S. 330 ff.). Es ist gewiß wahr, daß auch in unseren Zeiten dieses Licht da und dort hell hervorleuchtet. Aber der scharfe Unterschied zwischen den „Lichtgemeinden" der Christenheit und der übrigen finsteren Welt ist doch sehr verwischt und mehr in einen allgemeinen Dämmerungszustand übergegangen, wo sich die Grenzlinien nimmer erkennen lassen.

9 Freilich, schon zu Zeiten des heiligen Johannes war nicht alles Licht: „Wer behauptet, im Lichte zu sein, und seinen Bruder haßt, der ist bis jetzt noch in der Finsternis." Hat doch Christus, besonders in der Abschiedsrede, immer und immer wieder betont, daß die Summe *seiner* Gebote in der Bruderliebe besteht. Denn das ist das gänzlich Neue, was er in die Menschheit gebracht hat, daß die nur mehr oder minder durch Blut und gemeinsame natürliche Abstammung verbundenen Menschen durch die in der heiligmachenden Gnade ihnen geschenkte Teilnahme am inneren Wesen Christi zu Kindern Gottes und dadurch untereinander zu Brüdern und Schwestern geworden sind, die sich infolgedessen lieben müssen mit der Liebe, mit der Christus, ihr „erstgeborener Bruder" alle miteinander und jeden einzelnen davon liebt (vgl. S. 330). Dadurch unterscheidet sich die von Christus uns gebrachte Ethik von jeder anderen Ethik, die wesentlich auf das Recht aufgebaut ist und von Gesichtspunkten des Rechtes geleitet wird, weil sie die Forderungen des Rechtes zwar selbstverständlich als solche nicht aufgehoben, aber ebenfalls in den Bereich der Liebe hineingezogen und so gleichsam in solche der Liebe verwandelt hat, die weit über die des bloßen Rechtes hinausgehen. Denn die Liebe begnügt sich nicht mit der rechtlich allein geforderten sachlichen Leistung an den anderen, sondern umfaßt aus innerem Drang auch dessen ganze Person mit ihrem Wohlwollen, so daß auch die sachliche Leistung zu einer persönlichen wird. Deshalb ist es klar, daß nur der, der seinen Bruder liebt, in Wirklichkeit zu der christlichen Gemeinschaft des Lichtes gehören kann. „ Wer aber seinen Bruder haßt, der ist bis jetzt noch in der Finsternis." „Bis jetzt noch", auch wenn er schon seit Jahren äußerlich

sich der Kirche angeschlossen hat. Es ist bezeichnend für die Denkart des Liebesjüngers Christi, daß er als Gegensatz zum Lieben nur das Hassen kennt. Denn die meisten, die zwar nicht lieben, „hassen" deshalb noch nicht gleich den anderen, sondern er ist ihnen eben mehr oder minder gleichgültig. Aber Johannes erblickt in seiner furchtbaren sittlichen Konsequenz immer nur die Extreme: Wer nicht liebt, der haßt. So unrecht hat er darin nicht. Denn die Gleichgültigkeit gegenüber dem, den man lieben sollte, ist nur dem Grade nach
10 vom Haß verschieden und eine mildere Form desselben. „Anders ist es mit dem, der seinen Bruder wirklich liebt, der ihm also innerlich von vornherein jenes aufrichtige Wohlwollen entgegenträgt, das im Herzen dessen, der sich selbst von Christus geliebt weiß, ganz von selbst gegen jeden anderen, ebenfalls von Christus Geliebten erwachsen muß (vgl. die Ausführungen der Abschiedsrede Jesu über die Bruderliebe). Der „bleibt im Lichte". Er wird nicht nur da und dort einmal vom Lichte, das ja Christus selber ist, getroffen und erleuchtet, sondern sein ganzer Wandel steht unter dem Einfluß dieses Lichtes. „Und kein Anstoß ist in ihm", heißt es wörtlich weiter. „Skandalon", eigentlich „die Falle", ist alles, was einem anderen Anlaß zum Falle werden kann, also das Ärgernis. Weiterhin bedeutet es oft auch das Anstößige, das, worüber man sich entrüstet oder ärgert, also den Fehler, den sittlichen Makel überhaupt. So möchte man es auch hier auffassen: „Es ist kein Makel an ihm." Aber die Fortsetzung des Gedankens in Vers 11 zeigt doch, daß von Ärgernis im eigentlichen Sinne die Rede ist. Verwunderlich ist dabei nur, daß Johannes schreibt: „kein Ärgernis ist in ihm." Das Ärgernis, d. h. das, was einen Menschen zu Fall zu bringen sucht, befindet sich doch außerhalb von ihm. Nein — will der heilige Johannes sagen — es liegt in ihm selber. Der fol-
11 gende Vers erklärt das: „Wer aber seinen Bruder haßt, der ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wohin er geht, weil die Finsternis seine Augen geblendet hat." Wer keine Liebe besitzt, dem fehlt von vornherein das richtige Urteil über den Nebenmenschen und über die Verwickelungen, die das menschliche Zusammenleben nun einmal notwendig mit sich bringt. Deshalb kann er auch aus diesen Verwickelungen keinen Ausweg finden und macht sie nur noch schlimmer. Wer aber liebt, der übersieht zwar die Fehler seines Nächsten nicht. Aber im Lichte der Liebe erkennt er auch das um das Böse herumliegende und dahinter versteckte Gute und lernt unterscheiden zwischen wirklicher, nackter Bosheit und von Hemmnissen bedrückter Schwachheit. Und so findet er immer wieder einen Weg.

So also ist die kleine, aber bereits im Wachsen begriffene Welt des Lichtes beschaffen, die Christus gegründet hat, und zu der die Adressaten des Briefes
12 gehören, die „Kindlein", wie der Verfasser auf Grund seines eigenen hohen Alters und seiner apostolischen Autorität sie nennt. Ihr gegenüber aber steht, oder vielmehr: um diesen kleinen Kreis herum breitet sich aus der große Kreis der anderen Welt, „der Welt" schlechthin, vor deren Berührung es gilt, sich zu hüten. Das ist ein ernstes Anliegen, das dem greisen Apostel, dem letzten

noch auf Erden weilenden unmittelbaren Zeugen Jesu Christi, schwer auf der Seele brennt. Bevor er es ausspricht, hebt er deshalb zweimal feierlich an mit „Ich schreibe euch" bezw. „Ich habe euch geschrieben, Kindlein." Er will sie — und jeden Stand besonders — eindringlich daran erinnern, daß sie bereits Kostbares von Christus empfangen haben, das sie schon von der Welt getrennt hat, und das sie auch fernerhin von ihr trennen soll. „Ich schreibe euch, Kindlein" — nur deshalb habe ich den Mut und fühle mich zugleich aber auch gedrängt, euch das zu schreiben, was ich über „die Welt" zu sagen habe, „weil euch die Sünden erlassen sind um seines Namens willen", weil ihr also durch jenen großen Sündenerlaß, der euch beim Eintritt in die Kirche durch die Verdienste Jesu zuteil geworden ist, bereits aus „der Welt" aus-
13 geschieden seid. „Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist." Dem gereiften Alter, in dem das Feuer der Leidenschaft erloschen ist, liegt es ja mehr, nach dem Ewigen zu suchen, das allein dem Menschen Ruhe und Sicherheit verschaffen kann, über dessen Leben sich bereits sachte die Schatten des Todes senken. „Ihr habt den erkannt, der von Anfang an ist", Jesus Christus, das „ewige Wort" (Joh. 1, 1). Anders die Jugend. Sie fühlt in sich noch die ganze Glut der Leidenschaften, die ihr nicht die Ruhe läßt zu stiller Betrachtung, aber zugleich auch nach Kämpfen und Siegen drängt. „Ich schreibe euch, ihr Jünglinge, weil ihr den Bösen besiegt habt." Ihr habt bereits, bei eurem Eintritt in das Christentum, den größten Sieg erfochten, über den Bösen, den Teufel, dem „die Welt" untertan ist. — Noch immer spricht der Verfasser nicht aus, was ihm auf der Seele brennt. Noch
14 mehr, noch eindringlicher muß er sie zuerst darauf vorbereiten: „Ich habe euch geschrieben" — nicht das Johannesevangelium ist gemeint, woran viele Ausleger denken, sondern das, was er bisher schon in diesem selben Briefe geschrieben hat. Ich habe euch das alles geschrieben, von Gott, „dem Lichte", vom Wandel im Lichte, von der Notwendigkeit der Reinerhaltung von der Sünde. Das alles habe ich geschrieben und konnte es nur deshalb schreiben, weil „ihr den Vater erkannt habt". Weil euch ja bei der Aufnahme in die Kirche nicht nur die Sünden erlassen worden sind, sondern weil ihr dadurch in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem Vater Christi getreten seid, der durch die Taufe auch euer Vater geworden ist (vgl. Joh. 17, 3). Nochmals wiederholt er, was er den „Vätern" eben schon gesagt hatte. Auch die „Jünglinge" weist er zum zweiten Male auf ihren Erfolg hin, und nicht nur auf ihren Erfolg, sondern auch auf den Grund desselben, der ihr weiteres Siegesbewußtsein gewaltig heben muß: Ihr seid stark! Eure Stärke hat den Bösen besiegt. Freilich verdankt ihr diese eure Kraft nur dem Worte Gottes, das in euch wohnt.

Jetzt endlich, nachdem ihr ganzes Christenbewußtsein aufgerüttelt ist, kann er den Satz aussprechen, der wie ein wuchtiger Schwerthieb herniedersaust:
15 „Liebet nicht die Welt, noch das, was in der Welt ist." Natürlich meint hier der heilige Johannes nicht die gesamte Welt als Schöpfung Gottes, von der es sogar heißt: „Gott sah, daß es gut war" (vgl. Gen. 1), auch nicht die

Menschenwelt, sondern „die Welt" in dem Sinne, wie er es in Vers 16 selber erläutert. Wenn jemand diese Welt liebt, dann „ist die Liebe des Vaters nicht in ihm". Man möchte hier auf den ersten Blick „des Vaters" als genetivus objectivus auffassen, also „die Liebe zum Vater": ein solcher liebt den Vater nicht! Ohne Zweifel aber ist der Ausdruck aufzufassen entsprechend Joh. 17, 26: die Liebe des Vaters zu ihm, dem Menschen: einen solchen Liebhaber der Welt kann der Vater nicht lieben und in dem kann er seine Liebe sich nicht auswirken lassen wie in einem ihm Angehörigen. Denn ein solcher Mensch gehört
16 gar nicht dem Vater, sondern der Welt. „Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches und die Begierde der Augen und das protzenhafte Wesen stammt nicht vom Vater her, sondern kommt aus der Welt." Die Begierde des Fleisches, das ist das Streben nach allem, was dem Fleische so wohltut. Dazu gehören nicht nur die intensivsten Lüste des Fleisches, d. h. die der sexuellen Betätigung, sondern ebenso sehr die Lüste des Gaumens und all die trägen Bequemlichkeiten des Daseins. Wer sich eine konkrete Vorstellung machen will von der Raffiniertheit der damaligen Reichen sowohl in den Genüssen des Gaumens als auch in denen der Bequemlichkeit, der lese die Klassiker jener Zeit, oder auch die Schilderungen von Sienkiewicz in seinem Roman „Quo vadis". Ebenso ist unter der Begierde der Augen nicht nur die sinnliche Augenlust im engeren Sinn zu verstehen, sondern alles, was das Auge fesselt, besonders die mannigfaltige Schönheit, die Natur wie Kunst dem menschlichen Körper und seinen Darstellungen verliehen haben. In dem „protzenhaften Wesen" endlich — wörtlich heißt es: „die Prahlerei des Lebens" —, mit dem die Reichen und die, die den Schein des Reichtums erwecken wollen, ihre Lebenshaltung umgeben, kommt der ganze Weltsinn zum Ausdruck. Das alles „stammt nicht vom Vater her, sondern kommt aus der Welt heraus". Der heilige Johannes macht hier keinen Unterschied zwischen erlaubten und unerlaubten irdischen Genüssen. Nicht, als ob er im Ernst alle und jede irdische Kultur für gottfeindlich erklären wollte. Aber einmal war in der heidnischen Kultur seiner Zeit die Grenze zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem so ziemlich verwischt. Und ferner ist es eben allen, auch den erlaubten irdischen Genüssen von Natur aus eigen, daß sie den Menschen, der sich rückhaltlos ihnen hingibt, auch ganz ergreifen und restlos ins Irdische hineinziehen wollen. Und mit welcher Naturgewalt der „Kult der Schönheit" nicht nur abzieht von Gott, sondern auch hinabzieht in die Tiefen der Sünde, das beweist nicht nur das antike Heidentum, sondern ebensosehr die Zeit der Renaissance, wo mit dem neu erwachten Trieb nach der Schönheit auch der entartete Geschlechtstrieb Arm in Arm ging. Gewiß kommt es wie in allem, so auch hier auf die innere Haltung an, die der Mensch gegenüber den Gütern der Kultur und der Schönheit einnimmt. Weil aber der Glanz der Welt und all ihrer Schönheit bei uns nicht mehr in ein paradiesisch reines, sondern in ein durch die Sünde beflecktes Herz fällt, in dem die böse Begierde wie ein Raubtier auf ihre Beute lauert, deshalb vermögen wir jene richtige innere Haltung nicht zu be-

wahren ohne Enthaltsamkeit. Nicht eine absolute Enthaltsamkeit, die die Schönheit dieser Welt stolz verachtet. Das wäre unnatürlich und würde wie alle Unnatur die Gefahr in sich bergen, daß die vergewaltigte Natur eines Tages sich aller Fesseln entledigt. Aber eine Enthaltsamkeit, die nie sich ganz hingibt, sondern stets ihre Schritte zügelt, um nicht, ohne es zu wollen und zu merken, aus der Hand „des Vaters" hinüberzugleiten in die Arme der Welt. Der Christ, der in dieser Weise mit aufgeschlossenen Augen durch die Schönheit der Welt wandert, hört das Seufzen der Schöpfung nach Erlösung, von
17 dem der heilige Paulus schreibt (Röm. 8, 22). „Und die Welt vergeht und ihre Lust. Wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit." Dieser Vers, besonders der erste Satz desselben, hatte für die ersten Leser des Briefes einen viel wuchtigeren Klang. War es doch die allgemeine bestimmte Erwartung der Urchristenheit, daß das Ende der Welt nahe bevorstehe. An diese Erwartung knüpft das Folgende an.

*WARNUNG VOR DEN IRRLEHRERN. Kap. 2 Vers 18—27.*

(18) Liebe Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr ja gehört habt, daß ein Antichrist kommt, so sind auch jetzt schon viele Antichristen aufgetreten. Daran erkennen wir, daß es die letzte Stunde ist. (19) Aus unserer Mitte sind sie hervorgegangen; aber sie gehörten nicht zu uns. Denn wenn sie zu uns gehört hätten, dann wären sie auch bei uns geblieben. Es sollte jedoch an ihnen offenbar werden, daß nicht alle zu uns gehören. (20) Ihr hingegen habt die Salbung von dem Heiligen, und ihr besitzt alle das Wissen. (21) Ich habe euch nicht geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wißt, sondern weil ihr sie wißt, und daß jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit stammt. (22) Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet, daß Jesus der Christus ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet. (23) Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht. Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater. (24) In euch aber soll das bleiben, was ihr von Anfang an gehört habt. Wenn das in euch bleibt, was ihr von Anfang an gehört habt, dann werdet auch ihr in dem Sohne und in dem Vater bleiben. (25) Und das ist die Verheißung, die er selbst uns gegeben hat, das ewige Leben. (26) Soviel habe ich euch geschrieben über die, die euch in Irrtum führen wollen. (27) Was aber euch anbelangt, so bleibt ja die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, in euch, und ihr habt es nicht nötig, daß jemand euch belehre. Sondern so wie seine Salbung euch über alles belehrt, so ist est auch wahr und keine Lüge. Und wie er euch gelehrt hat, so bleibet in ihm.

18 Es war tatsächlich die allgemeine Auffassung der Urchristenheit, die in 1 Petr. 4, 7 ebenso deutlich ausgesprochen ist, wie an dieser Stelle, daß das Weltende in nächster Nähe sei (vgl. auch 1 Kor. 10, 11; 7, 26 29; Hebr. 9, 26; 2 Thess. 2, 1 ff.). Wie man zu dieser Auffassung kam, ist leicht einzusehen. Schon die Propheten des Alten Bundes hatten ja in der Weise

gesprochen, als ob unmittelbar nach dem ersten Auftreten des Messias das Weltgericht erfolgen werde. Und Jesus hatte, obwohl er deutlich durchblicken ließ, daß noch vieles sich im Verlauf der Weltgeschichte ereignen werde bis zum Eintreten des letzten Gerichtes, doch im Ganzen die prophetische Sprechweise beibehalten (Siehe darüber zu Matth. 24 Band XI 2, S. 66ff.). Wenn aber seine Jünger direkte Fragen stellten, gab er ihnen absichtlich ausweichende Antworten (vgl. Apg. 1, 7). Da ist es begreiflich, daß auch die Apostel selbst jene Ansicht teilten. Das Richtige daran ist ja auch, daß heilsgeschichtlich betrachtet tatsächlich „bei uns die Weltzeiten ihr Gesamtziel erreicht haben" (1 Kor. 10, 11). Es hat in der Heilsgeschichte der Menschheit, die mit der Erschaffung Adams und Evas begonnen hat, verschiedene Weltzeiten gegeben, deren jede ihr nächstes, besonderes Ziel hatte. Aber alle diese Ziele waren nicht Endziele, sondern nur Stationen auf dem Wege zum Endziel, Jesus Christus. In ihm haben alle Heilspläne und Heilsveranstaltungen Gottes ihre Erfüllung gefunden. Es gibt kein neues Heil mehr. Deshalb folgt auch auf die messianische Zeit keine neue Heilszeit mehr, sondern unmittelbar das Gericht. Insofern ist es buchstäblich wahr und richtig: „Es ist die letzte Stunde" in dem großen Weltentag vor Eintritt der Weltennacht. Woher es kam, daß auch die Apostel diese Stunde für eine sehr kurze hielten, ist schon gesagt worden. Allerdings waren sie sich auch bewußt, daß diese ihre persönliche Meinung und Erwartung nicht zum Inhalt des Glaubens gehörte und daß man Gottes Zeiten nicht mit Menschenmaßen messen kann. Sonst hätte nicht derselbe Petrus, der in seinem ersten Briefe ebenso bündig wie hier Johannes schreibt: „Das Ende aller Dinge ist nahegekommen" (1 Petr. 4, 7), seine Leser, die das zu wörtlich genommen haben, im zweiten Briefe darauf aufmerksam gemacht, daß „beim Herrn ein Tag ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag" (2 Petr. 3, 8).

Also es ist die „letzte Stunde". Darum gilt es, festzuhalten am rechten Glauben an Jesus, den Sohn Gottes. Denn dieser Glaube und die daraus folgende Bruderliebe sind die beiden Brennpunkte des Christentums, die auch den wesentlichen Inhalt des Johannesbriefes bilden. Diese Mahnung ist um so notwendiger, weil bereits der Antichrist am Wirken ist. „Ihr habt gehört, daß ein Antichrist kommt." „Ein", nicht „der" Antichrist ist mit den besten Handschriften zu lesen. Der Antichrist ist also ein den Urchristen aus der Katechese bekannter Begriff, obwohl das Wort „Antichrist" = Widerchrist, d. h. der, der sich an Stelle Christi setzen und den wahren Christus bekämpfen wird, nur in den Briefen des heiligen Johannes vorkommt (außer dieser Stelle noch 2, 22; 4, 3; 2 Joh. 7). Nach 2 Thess. 2 ist er ein Mensch, der „sich wider alles erhebt, was Gott oder Gottheit heißt" und der sich sogar „für Gott ausgibt. Durch die Kraft Satans wird er auch alle möglichen Machttaten, Zeichen und Wunder der Lüge" verrichten, wodurch die ins Verderben geführt werden, „die die Liebe zur Wahrheit, durch die sie hätten gerettet werden können, nicht in sich aufgenommen haben".

Aber schließlich wird ihn „der Herr Jesus mit dem Hauch seines Mundes wegraffen und durch den Eintritt seiner Wiederkunft vernichten" (vgl. auch Offb. 13 und 14). Ob er eine bestimmte Persönlichkeit ist, wie es nach 2 Thess. 2 und nach Apok. 13 erscheint, oder ob diese Schilderungen einen Typus darstellen, der im Laufe der Welt- und Kirchengeschichte da und dort verwirklicht wird, läßt sich schwer entscheiden, da alle eschatologischen Voraussagungen in ein Dunkel gehüllt sind, das erst am Ende der Zeiten sich ganz aufklären wird. Auf alle Fälle aber hat er seine Vorläufer, die in ähnlicher Kraft der Bosheit ihr Unheil wirken. „Und jetzt sind schon viele Antichristen aufgetreten." Es sind die „falschen Propheten" (4, 1), deren Auftreten ja schon Christus in seiner eschatologischen Rede angekündigt hat. „Daran erkennen wir, daß es wirklich die letzte Stunde ist." Denn schon sind die am Werk, die auf das Auftreten des Antichrists und damit indirekt auf das
19 Letzte Gericht hinarbeiten. „Aus unserer Mitte sind sie hervorgegangen." Das ist es, was dem Apostel so besonders tief zu Herzen geht und was er schier nicht begreifen kann. Und er vermag es sich auch nicht anders zu erklären als durch die Feststellung: „Sie gehörten nicht zu uns." Damit ist keineswegs gesagt, daß sie von Anfang an nur unter der Maske der Heuchelei sich aus bösen Absichten in die Christengemeinschaft eingeschlichen haben. Nein, sie können anfangs ehrliche und sogar eifrige Christen gewesen sein. Und doch gehörten sie nicht zu uns. Den richtigen Geist haben sie nie gehabt. „Denn wenn sie zu uns gehört hätten, wären sie auch bei uns geblieben." Ist dieses Urteil des Apostels nicht zu schroff und einseitig? Ist es nicht denkbar, daß ein Mensch auch ohne seine Schuld, durch ernste Bedenken getrieben, seine religiöse Überzeugung ändert? Natürlich ist das denkbar, wenn seine religiöse Überzeugung objektiv eine falsche oder wenigstens nicht ganz richtige gewesen ist. Aber daß ein Mensch nicht etwa nur eine Zeit lang von Zweifeln gerüttelt im wahren Glauben schwanken, sondern von demselben ohne seine Schuld gänzlich abfallen könne, das ist dogmatisch doch wohl kaum zu fassen, es sei denn, daß ein Denkdefekt oder sonst eine seelische Verwicklung vorliege, die sich unserer menschlichen Einsicht entzieht. Ein solcher würde freilich auch trotz seiner Trennung vom Leibe der Kirche zu deren Seele, zum unsichtbaren corpus Christi mysticum gehören. Aber auch psychologisch ist es schwer vorstellbar, daß einer, der den Glauben und die Liebe Christi einmal in das Innerste seiner Seele aufgenommen hatte, sich davon gänzlich zu lösen imstande ist. Hierin jedoch täuschen sich viele. Sie schienen fromme Christen zu sein, und glaubten es auch von sich selbst. Aber ihr Christentum war nur Angewöhnung. Es war das Leben ihres Milieus, das sie mitmachten, nicht ihr eigenes persönliches Leben. Oder sie hatten die Religion mit ihrem Gefühl erfaßt, aber nicht mit ihrer Seele. Darum waren sie fromm, ja oftmals überfromm, so lang ihr Gefühl in der Frömmigkeit seine Nahrung fand. Als aber ihre Seele erwachte — und vielleicht ist sie gerade deshalb erwacht, weil sie ihrem Gefühl zu viel aufgeladen haben —, da fielen sie ab. Deshalb ist es von so

großer Wichtigkeit für den religiösen Erzieher, daß er sich nicht damit begnüge, die Religion bloß einzuüben, oder nur flüchtige religiöse Gefühle zu erzeugen, und daß er ebensowenig sie lediglich als dogmatisches und moraltheologisches Lehrfach behandle, sondern tief in die Seelen einpflanze. Das wird ihm am besten gelingen, wenn er es versteht, die in jeder Menschenseele schlummernde metaphysische und religiöse Anlage zu wecken und zu zeigen, wie einzig und allein in Christus das zu finden ist, wonach jede Menschenseele im tiefsten Grunde hungert. Allerdings, die letzte und eigentliche Arbeit kann nicht der Erzieher verrichten, sondern nur der einzelne Mensch selbst durch sein ehrliches Streben unter der Wirkung des Heiligen Geistes. „Es sollte jedoch an ihnen offenbar werden, daß nicht alle zu uns gehören." Das wird zu allen Zeiten immer wieder offenbar, und in manchen Zeiten ganz besonders. Und es ist gut, daß es bisweilen offenbar wird.

Der heilige Johannes ist ein guter Psycholog und Pädagog. Er weiß, daß man einen Menschen am sichersten vor der Ansteckung des Irrtums schützt, wenn man an sein Selbstgefühl appelliert und ihn an seinen eigenen Besitz
20 der Wahrheit erinnert. „Ihr hingegen habt die Salbung von dem Heiligen, und besitzt alle das Wissen." „Der Heilige" ist nicht Gott, sondern wie aus Vers 27 ff. sich ergibt, Christus, „der Gesalbte" schlechthin. Er hat auch ihnen und jedem von ihnen seine „Salbung" gegeben. Damit ist nichts anderes gemeint als der Heilige Geist. Denn die im Folgenden genannten Wirkungen dieser Salbung sind genau dieselben, die Christus in der Abschiedsrede vom Heiligen Geist verspricht: „Er wird euch alles lehren" (Joh. 14, 26) „und wird euch Führer sein im ganzen Gebiet der Wahrheit" (Joh. 16, 13). „Ihr habt die Salbung" ist also ein prägnanter Ausdruck für: „Ihr seid mit dem Heiligen Geiste gesalbt", wie es Apg. 10, 38 von Christus selber heißt. Wie nämlich Könige und Priester zu ihrem Amte gesalbt werden und durch diese Salbung gleichsam die zur Ausübung ihres Amtes erforderliche Kraft erhalten, so sind auch alle Christen, die ja eine „königliche Priesterschaft" bilden (vgl. 1 Petr. 2, 9), mit dem Heiligen Geiste gesalbt. Deshalb „besitzt ihr alle das Wissen", so ist mit den besten Handschriften zu lesen statt „ihr wißt alles" (Vulgata und andere Handschriften). Schon der Apostel beruft sich also auf das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche, das auch seither bei den Definitionen eines Dogmas stets neben der Heiligen Schrift als Haupt-
21 glaubensquelle gegolten hat. „Ich schreibe euch nicht, weil ihr die Wahrheit nicht wißt, sondern weil ihr sie wißt, und daß jegliche Lüge nicht aus der Wahrheit stammt." Mit diesem wiederum prägnanten Ausdruck will der heilige Johannes natürlich keine Binsenwahrheit aussprechen, sondern die Lehre jener „Antichristen" von vornherein als eine falsche, ja als direkte, aus Bosheit hervorgehende Lüge charakterisieren, die allerdings als solche unmöglich etwas mit der Wahrheit gemein haben kann, da sie doch einem ganz
22 anderen Bereiche angehört. Ein solcher Lügner aber ist jeder, „der da leugnet, daß Jesus der Christus ist". Es gab also damals schon solche doketische Irr-

lehrer, die einen Unterschied machten zwischen dem Menschen Jesus und dem Christus oder dem Sohne Gottes, und damit sowohl die Göttlichkeit der Person Jesu als auch in der Konsequenz Jesu Erlösungswerk leugneten.
23 (Siehe darüber zu Joh. 19, 34 ff. S. 439 ff.) Wer aber den Sohn leugnet, der leugnet auch den Vater und kann ihn infolgedessen nicht besitzen. Denn erst in dem menschgewordenen Sohne hat sich der Vater, der ja seinem Wesen nach unsichtbar ist (4, 12; Joh. 1, 18), geoffenbart, nicht nur sein innertrinitarisches Leben, sondern auch seine Liebe zu den Geschöpfen (4, 9; Joh. 3, 16) im Erlösertod seines Sohnes, so daß also der Leugner des Sohnes auch der Erlösung und damit der Liebe des Vaters verlustig geht. Darum ist es so überaus wichtig, daß die Leser des Briefes beim alten Traditionsglauben ver-
24 harren, daß die alte Lehre „in ihnen bleibe". Denn nur dann vermögen sie selber in jener Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater zu verbleiben, von der der Heiland in der Abschiedsrede so Schönes gesagt hat. Diese Gemein-
25 schaft aber ist wahrhaftig nicht gering anzuschlagen. Denn in ihr findet die Verheißung, die „er selber", nämlich Christus, uns gegeben hat, ihre Erfüllung. Das will Vers 25 besagen. Das ewige Leben ist nicht nur die zukünftige Folge dieser Gemeinschaft. Sondern in derselben besitzen wir bereits das ewige Leben, da sie ja eine intime Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist. Eben deshalb kommt alles darauf an, daß sie in dem wahren alten Christusglauben verharren. Und der Verfasser kann sich nicht genug
26 darin tun, teils seine Zuversicht auszusprechen, daß „die Salbung, die sie von ihm empfangen haben, wirklich in ihnen verbleibt", teils seine Mahnung zu wiederholen, entsprechend dem, was der Heilige Geist sie lehrt, und was durchaus „wahr und keine Lüge ist", bezw. entsprechend dem, was Jesus selber durch seinen Geist sie lehrt, in ihm d. h. in Christus zu verbleiben. Denn das letzte „in ihm" kann sich, wie aus dem Folgenden ersichtlich ist, nur auf Christus beziehen. Somit ist auch Christus das Subjekt zu „wie er gelehrt hat". Aus lauter Eifer hat nämlich der Verfasser so viel in den letzten Satz hineingepreßt, daß dieser dadurch grammatisch und stilistisch etwas undurchsichtig geworden ist.

*WIR SIND KINDER GOTTES. Kap. 2 Vers 28 bis Kap. 3 Vers 3.*

(28) Und besonders jetzt, liebe Kinder, bleibet in ihm, damit wir, wenn er sich offenbart, freudige Zuversicht haben können, und nicht beschämt vor ihm zurückweichen müssen bei seiner Ankunft. (29) Wenn ihr wißt, daß er gerecht ist, dann erkennt ihr auch, daß jeder, der die Gerechtigkeit tut, aus ihm gezeugt (oder geboren) ist. (3, 1) Schaut doch, was für eine Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen sollen. Und wir sind es auch. Deshalb erkennt uns die Welt nicht, weil sie ihn nicht erkannt hat. (2) Geliebte, jetzt schon sind wir Kinder Gottes. Und noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen (nur das eine), daß wir, wenn er sich offenbart, ihm gleich sein werden, weil wir ihn

schauen werden, so wie er ist. (3) Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, heiligt sich, so wie auch er heilig ist.

„Bleibet in ihm." Mit dieser Mahnung hatte der Apostel die Warnung vor den Irrlehrern abgeschlossen. Er hatte jene Warnung begonnen und begründet mit der Erinnerung daran, daß es „die letzte Stunde ist". Das gibt
28 auch der weiteren Mahnung ein besonderes Gewicht: „Und besonders jetzt, liebe Kinder, bleibet in ihm, damit wir, wenn er sich offenbart — d. h. wenn er in seiner Herrlichkeit als Menschensohn und Weltenrichter erscheint (vgl. Matth. 24, 30) —, freudige Zuversicht haben können und nicht beschämt vor ihm zurückweichen müssen bei seiner Ankunft." Denn wenn er auch erst bei
29 dieser seiner Ankunft sich ganz offenbaren wird: das eine wissen sie jetzt schon, daß er gerecht ist, d. h. daß er selber in seinem ganzen Wesen heilig und fleckenlos und deshalb auch dementsprechend ein gerechter Richter ist. Wenn sie aber das wissen, dann können sie auch von selber den Schluß daraus ziehen, daß er nur den Menschen als zu ihm gehörend anerkennen wird, der „die Gerechtigkeit tut". Das ist derselbe, der „den Willen meines Vaters tut", wie der Heiland sich in der Bergpredigt ausdrückt, da wo er von der Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich spricht (Matth. 7, 21). Das Partizip des Präsens ist hier wie dort zu beachten. Nicht der, der immer und in jedem Fall die Gerechtigkeit oder den Willen des Vaters getan hat. Denn ein solcher existiert nicht außer dem Menschensohn selbst und seiner heiligen Mutter. Sondern der, dessen ganze sittliche Lebenshaltung darauf gerichtet ist und sich trotz aller einzelnen Versager immer wieder darauf einstellt, „die Gerechtigkeit zu tun". Nur der „bleibt in ihm" oder, wie der heilige Johannes sich hier ausdrückt, „ist aus ihm gezeugt bzw. geboren". In diesem Vers erhebt sich allerdings die Frage, wer allemal unter dem „er" bzw. „ihm" zu verstehen ist, ob der Sohn oder Gott Vater. Da es in Vers 28 nur der Sohn sein kann, so ist auch auf den Sohn als Subjekt zu schließen in dem Sätzchen: „daß er gerecht ist". Denn der Sohn wird ja als Weltenrichter erscheinen bzw. „sich offenbaren". Andrerseits kann in dem letzten Satz: „daß jeder, der die Gerechtigkeit tut, aus ihm geboren ist", nur vom Vater die Rede sein. Denn niemals im ganzen Neuen Testament wird von einem Geborensein aus dem Sohne gesprochen, was auch ganz unnatürlich wäre. Zudem ist gleich im folgenden Vers der Vater als der genannt, dessen Kinder wir sind, aus dem wir also gezeugt sind. Dementsprechend möchte man von hier aus sich auch für den Vater als Subjekt in dem ersten Daß-Satz („daß er gerecht ist") entscheiden. Doch wird man die Frage am besten in der Schwebe lassen. Denn die Gedanken des Briefschreibers wandern zwischen dem Vater und Sohn einher und bewegen sich ohne deutlichen Unterschied von einem zum andern, wie das auch gleich nachher in den folgenden Versen geschieht. Das ist nicht zu verwundern. Sind doch beide Personen nicht nur ihrem Wesen nach ein und derselbe Gott, sondern der Sohn ist auch der, in dem der Vater sich selbst erst ganz offenbart.

Das „Tun der Gerechtigkeit" ist also der sichtbare Beweis für das „Gezeugtwerden aus dem Vater". Denn diese übernatürliche Zeugung oder „Wiedergeburt" (vgl. Joh. 3, 3 ff.) ist an sich ein innerseelischer, unsichtbarer Vorgang. (Über den Ausdruck und die Sache vgl. zu Joh. 3, 3 ff. S. 90 ff. und zu Joh. 1, 13 S. 32 ff. und Vers 18 S. 43.) Das ist aber etwas so Großes und Herrliches, daß der Apostel erst einen Augenblick dabei verweilen muß.

3, 1 Hat sich doch die ganze Liebe Gottes darin geoffenbart, daß wir Menschengeschöpfe „Kinder Gottes", der ja erst dadurch auch unser Vater wird, genannt werden sollen. Dieser Ehrenname der Christen, den sie aus dem Neuen Testamente haben, ist aber kein bloßer Name oder eine nur bildliche und gleichnismäßige Bezeichnung. „Und wir sind es auch." Hat sich doch durch die Wiedergeburt eine reale und wesenhafte Veränderung in unserer Seele vollzogen, indem in Form der heiligmachenden Gnade ein „Same Gottes" (3, 9) in unsere Seele gesenkt wurde, wodurch wir tatsächlich „der göttlichen Natur teilhaftig geworden sind" (2 Petri 1, 4; vgl. auch die eben genannten Ausführungen dieses Kommentars). Das ist auch der tiefste Grund, weshalb „die Welt uns nicht erkennt". „Weil sie ihn nicht erkannt hat", von dem unser der Welt so fremdes und ihr entgegengesetztes Wesen stammt. Dieser Satz, den der heilige Johannes noch so einfach hinschreiben konnte, gibt uns jetzigen Christen wieder recht viel zu denken auf, bei denen die Grenzen zwischen Christengeist und Weltgeist so sehr verwischt sind. Mit Recht macht auch ein Kommentator darauf aufmerksam, daß auch die Frommen sich wohl hüten müssen, sich gegenüber allen Angriffen vonseiten der „Weltleute" hinter diesem Satze zu verschanzen. Denn sehr oft ist es nicht der „Weltsinn", der an dem Geiste der Kinder Gottes Anstoß nimmt, sondern der gesunde, natürliche Sinn, der das Geschraubte und Verdrehte und Aufgeblasene nicht ertragen kann, das unter dem falschen Namen der Übernatur einherstolziert.

2 „Wir sind also jetzt schon Kinder Gottes. Aber noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden." Die Erhöhung zu wirklichen Kindern Gottes, so wunderbar und herrlich sie auch ist, ist nämlich noch keineswegs das Letzte und Höchste, was Gott in seiner Liebe mit uns vorhatte. Worin dieses Endziel besteht, *was* Gott aus uns machen will, das vermag auch der Apostel noch gar nicht zu sagen. „Es ist noch nicht offenbar geworden." Nur das eine wissen wir, „wir werden ihm gleich sein". Das, was einst im Paradies die Schlange lügenhaft den Menschen versprochen hatte, um sie ins Elend zu stürzen (1 Mos. 3, 5), das, wonach trotzdem die Menschen sich seither in ihrem Elende ohnmächtig gesehnt, was die helleniſtischen Frommen in ihren Mysterienkulten vergeblich erstreben, um nur in neuer jämmerlicher Selbsttäuschung sich zu verfangen, das wird tatsächlich eintreten für uns, die Kinder Gottes. Wir, die wir ihm jetzt schon als Kinder ähnlich und wesensverwandt sind, wir werden ihm gleich sein. Nicht nur ähnlich, sondern gleich. Denn das besagt hier das griechische Wort wie in Joh. 8, 55. Natürlich ist nicht die absolute, wesenhafte Gottgleichheit gemeint, wie sie in Phil. 2, 6 mit einem andern

griechischen Ausdruck von Christus ausgesagt wird. Das wird freilich erst geschehen, wenn Christus selber bei seiner Wiederkunft in seiner ganzen Herrlichkeit sich offenbart (vgl. Kol. 3, 4). Manche allerdings fassen das griechische Verbum auch neutrisch auf: „wenn es (nicht er) sich offenbart". Doch ist diese Auffassung nach der eben zitierten Stelle aus dem Kolosserbrief weniger wahrscheinlich. Außerdem wird auch sonst die zu diesem Zwecke an uns zu vollziehende Verwandlung stets mit dem Erscheinen Christi in Verbindung gebracht. (Siehe das Folgende.) Daß wir aber tatsächlich Gott gleich sein werden, ergibt sich aus der Wirkung jenes unseres neuen Zustandes: Denn wir werden ihn schauen, so wie er ist. Für jedes Geschöpf ist Gott absolut unsichtbar (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12; 1 Tim. 6, 16). Wenn wir also Gott tatsächlich schauen werden, wie er ist, dann müssen wir ihm gleich sein. Ist es doch ein allgemeiner philosophischer Grundsatz, daß „das Gleiche nur von Gleichem erkannt werden kann" (Sext. Emp. Adv. Mathem. VII 92 93). Man muß allerdings auch hier wieder die Frage aufwerfen, ob der „Er" Gott ist oder Christus. Und da in Vers 3 zweifellos unter „er" (wörtlich jener) Christus zu verstehen ist, so scheint auch im Vorhergehenden Christus gemeint zu sein, besonders wenn man, wie es hier geschah, übersetzt: „wenn er sich offenbart". Allein das Endziel alles religiösen Sehnens und auch der neutestamentlichen Verheißung ist die Anschauung Gottes selbst (vgl. 1 Kor. 13, 12; Matth. 5, 8). Somit wird auch hier Gott selbst gemeint sein. Allerdings gilt auch an dieser Stelle die oben gemachte Bemerkung. Denn in Christus offenbart sich die ganze Gottheit. Und wenn wir Christus schauen, „wie er ist", nämlich nicht nur in seiner menschlichen Gestalt, sondern im ganzen Glanze seiner Gottheit, dann schauen wir in ihm unmittelbar auch den Vater (vgl. Joh. 14, 9).

Manche erblicken in dem Satze: „Weil wir ihn schauen werden, wie er ist", nicht den Erkenntnisgrund, sondern den Realgrund der Gottgleichheit: Die Anschauung Gottes *macht* uns ihm gleich. Das wäre in Bezug auf das sittliche Gleichwerden sehr wohl zu verstehen. Denn tatsächlich hat ja die Anschauung Gottes in seiner ganzen unbeschreiblichen unendlichen Schönheit für die Seligen des Himmels etwas so Überwältigendes, daß sie nur noch ihn lieben können mit der ganzen Glut ihrer Seelen und dadurch jegliche Sünde und somit ein etwaiger Verlust der himmlischen Seligkeit zur moralischen Unmöglichkeit wird. Trotzdem ist der Satz von Johannes kaum in diesem Sinne gemeint. Man beruft sich zwar auf 2 Kor. 3, 18. Aber zu Unrecht. Denn das dortige griechische Verbum heißt: „widerspiegeln", wie es auch die griechischen Väter (Chrysostomus, Theodoret) erklärt haben, nicht „schauen", wie die Vulgata übersetzt (ähnlich auch die syrische Übersetzung), der dann die lateinischen Väter und auch viele andere Exegeten gefolgt sind. Die Ursache, die uns überhaupt befähigt, Gott zu schauen, muß vielmehr in einer wirklichen physischen Umwandlung unseres geschöpflichen Wesens gesucht werden. Von dieser „Verwandlung" spricht der heilige Paulus im ersten Korintherbrief

(15, 51 ff.). Sie ist die Erfüllung jener unserer Sehnsucht nach völliger „Einsetzung in die Kindschaft, nämlich der Erlösung unseres Leibes", eine Hoffnung, „die noch nicht verwirklicht ist", auf die wir aber einstweilen „in Geduld warten" (Röm. 8, 23 ff.). Diese Verklärung unseres ganzen geschöpflichen Wesens, in der wir „in Herrlichkeit werden offenbar werden, wenn Christus, unser Leben, offenbar werden wird" (Kol. 3, 4), wird uns instand setzen, Gott zu schauen, weil wir ja dann „das Bild des himmlischen Adam an uns tragen, wie wir vorher das des irdischen Adam an uns getragen haben" (1 Kor. 15, 49), also dem verklärten Christus gleichgestaltet sind. Allerdings spricht das Neue Testament an solchen Stellen stets von der Vollendung des ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen, die erst am Jüngsten Tage eintritt, wenn der auferstandene Leib wieder mit der Seele vereint ist. Das ist begreiflich bei dem großen Interesse, das die erste Christenheit an diesem Tage hatte, den man ja allgemein für nahe bevorstehend hielt (vgl. oben S. 486). Ebenso begreiflich ist es deshalb aber auch, daß selbst die Kirchenväter in ihrer großen Mehrheit sich über den Zustand der vom Leibe abgeschiedenen Seelen durchaus nicht klar gewesen sind. Ja der heilige Ambrosius bekennt sich ausdrücklich zu der Auffassung der frühesten Väter (Justinus, Irenäus), wonach diese Seelen sich in einem Zwischenzustande des Wartens befinden, von der himmlischen Seligkeit noch ausgeschlossen. „Gleichwohl sind jene (die Bösen) inzwischen nicht ohne Pein, wie diese nicht ohne Lohn" (Ambr., De bono mortis 10, 47). Hatte doch auch Christus selber sich nie deutlich ausgesprochen, sondern in seinen eschatologischen Reden ebenfalls keinen Unterschied gemacht zwischen besonderem und allgemeinem Gericht. Aber wie einerseits seine diesbezüglichen Gleichnis- und Mahnreden ein besonderes Gericht nach dem Tode des einzelnen Menschen doch deutlich durchblicken lassen (vgl. Matth. 25), so setzt andrerseits die Erzählung vom armen Lazarus und dem reichen Prasser (Luk. 16, 19 ff.) auch die Vollziehung des Urteils schon vor der Auferstehung der Toten voraus. Und für den heiligen Paulus, der zwar ebenfalls im Anfang wenigstens das nahe Eintreten des Jüngsten Tages erwartete, bedeutet doch das „Aufgelöstsein", d. h. das Totsein, ein und dasselbe wie „mit Christus sein" (Phil. 1, 23; vgl. auch zu Joh. 14, 3 S. 335 ff.). Wenn somit die Seele eines Gotteskindes schon vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe an der himmlischen Seligkeit Anteil nimmt, diese Seligkeit aber in der Anschauung Gottes besteht, so ergibt sich, daß auch die Seele selber eine ähnliche Verwandlung und Verklärung erfährt, wie sie in 1 Kor. 15, 51 ff. vom auferstandenen Leibe beschrieben wird. Denn auch von der Seele als einem Geschöpf gilt der Grundsatz: „Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden." Die Theologen reden deshalb von dem lumen gloriae, durch das die Seele instandgesetzt wird, Gott zu schauen. Worin es besteht, das geht, wie alle jenseitigen Dinge, über unser Wissen hinaus. „Es ist noch nicht offenbar geworden."

3 „Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, heiligt sich, so wie auch jener

heilig ist." Das Ziel, das Gott in seiner unbegreiflichen Liebe sich für die Menschen gesteckt hat, ist, das zur Würde des Gotteskindes erhobene Geschöpf hinaufzuführen zur vollkommenen Gottgleichheit, soweit diese einem Geschöpf erreichbar ist, damit es an der eigenen Seligkeit Gottes Anteil habe. Dieses herrliche Ziel aber kann man nicht bloß in träger Ruhe, die Hände im Schoß, erwarten. Es zu erreichen in sittlicher Arbeit und im Ringen mit sich selbst, ist hienieden die Lebensaufgabe eines Gotteskindes. Wohl heißt es in Joh. 15, 2 3 und 17, 17, Gott selber reinige und heilige uns. Das ist kein Widerspruch. Denn Gnade und freier Wille des Menschen müssen zusammenwirken. Wenn Gottes Heiligkeit dem Wesen nach in seiner absoluten Getrenntheit von der Welt besteht (vgl. über den Begriff „heilig" das zu Joh. 17, 17 Gesagte, S. 400), dann ist es Aufgabe des durch die Gnade der Gotteskindschaft bereits aus der Welt ausgesonderten Geschöpfes, sich immer mehr von allem Wesen der Welt zu entfernen, um dem immer wesensähnlicher zu werden, dem es einmal gleich sein soll. Das Vorbild dieser Heiligkeit ist Christus, der wesensgleiche Sohn des Vaters, der deshalb bereits in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist.

## *DIE PFLICHT DER SELBSTHEILIGUNG. Kap. 3 Vers 4—12.*

(4) Jeder, der die Sünde tut, tut auch die Ungesetzlichkeit, und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit. (5) Und ihr wißt, daß er offenbar geworden ist, damit er die Sünden wegnehme, und Sünde gibt es in ihm nicht. (6) Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht. Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen, und hat ihn auch nicht erkannt. (7) Liebe Kinder! Niemand soll euch irreführen. Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht, wie er gerecht ist. (8) Wer die Sünde tut, der stammt vom Teufel ab, weil der Teufel von Anfang an sündigt. Zu diesem Zweck ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre. (9) Jeder, der aus Gott gezeugt (oder geboren) ist, tut keine Sünde, weil ein Same von Gott in ihm bleibt. Und er kann gar nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt (oder geboren) ist. (10) Daran werden die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels offenbar: Jeder, der nicht Gerechtigkeit übt, ist nicht aus Gott, und der seinen Bruder nicht liebt. (11) Denn das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt, daß wir einander lieben sollen. (12) Nicht wie Kain aus dem Bösen war und seinen Bruder ermordet hat. Und warum hat er ihn ermordet? Weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.

Offenbar hat es damals unter den Christen schon Leute gegeben, die nicht nur das Gesetz des Moses, sondern jegliches von außen an den Menschen mit seinen Forderungen herantretende Gesetz, also auch den Dekalog, leugneten. Vielleicht waren es Leute, die in arger Verkennung und Mißdeutung des paulinischen Satzes: „Wenn ihr vom Gesetze getrieben werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz" (Gal. 5, 18), behaupteten, wer den höheren Geist besitze,

brauche sich von keinem Gesetze etwas vorschreiben zu lassen, sondern dürfe in allem seinem eigenen inneren Drang folgen. Vielleicht gehörten diese Leute aber auch schon zu den eigentlichen Gnostikern, die sich nicht nur infolge ihrer höheren Erkenntnis für frei von dem Gesetze hielten, sondern zum Teil eine direkt feindliche Haltung gegen dasselbe in Theorie und Praxis annahmen, wie z. B. die späteren Antitakten, die nach dem heiligen Klemens von Alexandrien (Strom. III, 4) den Grundsatz verfochten, man müsse dem Gesetz zuwiderhandeln, oder die Kainiten, die schamloser Unzucht fröhnten. Was immer es für Leute gewesen sind, die Christen, an die der Brief gerichtet ist, verabscheuten solche falschen Grundsätze und hatten die betreffenden Irrlehrer wohl auch längst aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen. Das ist schon recht. Aber dann müssen sie sich erst recht inacht nehmen, daß sie nicht praktisch dieselbe falsche Lehre befolgen und somit indirekt diese auch anerkennen. Denn
4 „jeder, der die Sünde tut, tut auch die Ungesetzlichkeit". Jeder, der mit Bewußtsein sündigt, übertritt eben damit tatsächlich ein Gesetz Gottes und leugnet insofern auch indirekt dessen Verbindlichkeit. Damit stellt er sich also auf die Seite der „Gesetzlosen". Denn „die Sünde ist die Gesetzlosigkeit". Das Wesen der Sünde, d. h. das, was eine an sich schon unsittliche, weil der geistigen Natur des Menschen widersprechende Handlung, wie z. B. Diebstahl oder Ehebruch, zur eigentlichen Sünde, also zu einer vor Gott strafbaren Beleidigung seines göttlichen Wesens macht, besteht ja darin, daß eine solche Handlung, eben weil sie der vernünftigen Natur des Geschöpfes widerspricht, auch gegen Gottes Wesen selbst verstößt, nach dessen Bilde der Geist des Menschen geschaffen ist (vgl. Gen. 1, 26). Und darum hat Gott sie durch sein Gesetz ausdrücklich verboten.

Es ist, wie gesagt, ein ganz besonderer, uns nicht mehr genau bekannter Grund gewesen, der den Apostel zu dieser Definition der Sünde veranlaßt hat. Deshalb kommt er auch im Folgenden nicht mehr auf diese Definition und auf das Wort „Ungesetzlichkeit" zurück, sondern spricht weiterhin von der „Sünde". Das aber müssen seine Leser auf alle Fälle einsehen, daß Sünde
5 und Christenleben einander im Prinzip direkt ausschließen. Denn „sie wissen doch, daß er (wörtlich „jener" = Christus) offenbar geworden ist — nicht die zweite noch bevorstehende Offenbarung Christi beim Jüngsten Gerichte (1 Joh. 2, 28 ff.) ist hier gemeint, sondern seine erste Erscheinung bei der Menschwerdung — „damit er die Sünden wegnehme" (vgl. Joh. 1, 29). Das konnte er aber nur deshalb, weil „in ihm überhaupt keine Sünde ist". Somit steht sein ganzes Wesen und Wirken und der ganze Sinn und Zweck seiner Offenbarung im schärfsten Gegensatz zur Sünde. Daraus aber ergibt
6 sich die weitere Folgerung: „Jeder, der in ihm bleibt, sündigt nicht." Natürlich will der heilige Johannes hiermit nicht behaupten, daß tatsächlich kein Christ Sünden habe. Eine solche Behauptung hat er bereits aufs energischste zurückgewiesen (1, 8 ff.). Ebensowenig kann seine Meinung sein, daß keiner von den doch tatsächlich sündhaften Christen mit Christus in Lebensverbindung stehe,

daß es also in Wirklichkeit überhaupt keine Christen gebe. Setzt doch seine stetige Mahnung an die Leser, in Christus zu bleiben, diese Lebensverbindung mit ihm voraus. Aber der, der ganz in Christus leben und infolgedessen ganz aus ihm, aus seinem Denken und Wollen heraus leben würde, würde allerdings überhaupt nicht mehr sündigen. Und da diese gänzliche innere Lebensgemeinschaft mit Christus das Ideal des Christentums ist, und zwar keineswegs bloß das theoretische Ideal, sondern das tatsächliche praktische von Gott gebotene Lebensziel, dessen Erstrebung in täglichem Ringen die sittliche Pflicht jedes einzelnen Christen ausmacht, auch wenn seine Erreichung in diesem Leben nicht möglich ist, deshalb besteht auch in der Sündelosigkeit notwendigerweise das zweite praktische Lebensziel des Christen und im Kampfe um sie dessen eigentliche Lebensaufgabe. Es liegt, wie schon einmal bemerkt wurde, in der ganzen Auffassung, die der Liebesjünger vom Christentum hat, eine furchtbare Konsequenz, die tatsächlich einschneidet wie ein scharfes Schwert. Und für unser gemütliches bürgerliches Christentum hat der Vertraute Jesu, der beim heiligen Abendmahl an dessen Brust gelegen hatte und nachher unter seinem Kreuz gestanden war, absolut kein Verständnis. Für ihn ist es eine ausgemachte Sache: Jeder, der sündigt, kennt Christus nicht. Das griechische Partizip des Präsens ist wiederum wohl zu beachten: Jeder, der gewohnheitsmäßig oder vollbewußt sündigt, der also nicht in seiner Schwachheit da und dort und im Grunde genommen gegen sein eigenes besseres Streben fällt, sondern der sich aus dem Sündigen nichts macht. Der „hat ihn nicht gesehen", wie wir, die Apostel und die Augenzeugen. Ja freilich, wer ihn gesehen hat, wer ihn gar am Kreuze leiden und sterben gesehen hat, wie der Briefschreiber selbst, dem muß wohl die Lust zum Sündigen ein für allemal vergangen sein. Er hat ihn aber auch „nicht erkannt", wie er ihn hätte erkennen können und sollen auf Grund dessen, was die Augenzeugen von ihm überliefert haben. Am wenigsten dürfen jene Irrlehrer sich mit ihrer eingebildeten höheren „Erkenntnis" rühmen, in der sie gar einen Freibrief für das Sündigen zu besitzen wähnen.

7 Drum sollen die Leser sich ja nicht in die Irre führen lassen durch solche, die alle Grundbegriffe verdrehen. „Wer die Gerechtigkeit tut, der ist gerecht." Das ist die selbstverständliche Wahrheit, die jedem einleuchten muß. Und nur der also ist, wie 2, 29 gezeigt worden war, „aus Gott gezeugt", so wie ja auch Christus, der eigentliche Sohn Gottes, der „Eingeborene" (Joh. 1, 14
8 und 18) ganz gerecht ist. Wer hingegen die Sünde tut in dem zu Vers 6 erläuterten Sinn, „der stammt vom Teufel ab". „Weil der Teufel von Anfang an sündigt." Der Verfasser denkt hier wohl nicht, wenigstens nicht in erster Linie, an den Anfang des Menschengeschlechtes (vgl. Joh. 8, 44). Denn im Paradies hat zwar der Teufel gleich die ersten Menschen zur Sünde verführt, aber hier handelt es sich um das Sündigen des Teufels selbst. Der Verfasser will also entweder sagen: Von Anfang seiner Existenz an sündigt der Teufel, oder: er sündigt „uranfänglich" d. h. seit der Vorzeit, vor Schöp-

fung der Welt (vgl. zum Ausdruck 2 Thess. 2, 13), womit er natürlich dem Teufel keine ewige Existenz zuschreibt (vgl. zu Joh. 8, 44, S. 245 ff.). In jedem Falle ist damit ausgedrückt, daß das Sündigen zum Wesen des Teufels gehört, aus seiner ganzen Natur notwendig herauswächst. Wer also ähnlich sündigt — hier wird es ganz klar, daß der heilige Johannes nicht einzelne Fälle der Schwachheit meint —, der hat seine geistige Natur, d. h. seine Denk- und Willensart vom Teufel. Keineswegs aber darf ein solcher sich damit entschuldigen: „Also *muß* ich ja sündigen und kann nichts dafür." Denn „gerade zu dem Zwecke ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre". Er „nimmt ja sogar die schon begangenen Sünden weg" (Vers 5). Deshalb ist es eben unerläßliche sittliche Pflicht und Notwendigkeit, sich ganz Christus, dem Sohne Gottes, anzuschließen, der allein uns jene Wiedergeburt, wodurch wir von Gott gezeugt werden, er-
9 möglicht (vgl. Joh. 3, 3 ff.). Denn jeder, der von Gott gezeugt (oder geboren) ist, tut keine Sünde, weil ein Same von Gott in ihm bleibt." Durch die Wiedergeburt, die ja eine tatsächliche reale Neuschöpfung in uns bedeutet, ist ein Lebenskeim von Gottes bzw. Christi übernatürlichem Leben in unsere Seele gesenkt worden. Und dieser Lebenskeim, aus dem unser eigenes übernatürliches Leben herauswächst, bringt selbstverständlich keine Sünde hervor, kann gar keine hervorbringen, sondern nur Früchte der Heiligkeit. Deshalb kann der Verfasser geradezu weiterfahren: „Und er *kann* nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt (oder geboren) ist." Natürlich will der Apostel auch hier nicht seine im Anfang des Briefes so betonte Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit und fortgesetzten Erlösungsbedürftigkeit auch der Christen (vgl. auch Joh. 15, 2) widerrufen. Es ist aber auch keine bloße rednerische Übertreibung, was er in diesen beiden Sätzen ausspricht. Worauf es ihm hier ankommt, das ist, den sich ausschließenden Gegensatz der zwei im Menschen wirkenden Prinzipien möglichst scharf auszusprechen: des Prinzips der Sünde, das der Teufel bzw. sein Wesen ist, und des Prinzips der Gerechtigkeit, das Gott bzw. der von Gott in den Christen gesenkte Lebenskeim ist. Aus dem einen Prinzip kann *nur* Sünde hervorgehen, aus dem anderen kann *keine* Sünde erwachsen, sondern nur Heiligkeit. Der Mensch freilich steht sozusagen zwischendrin zwischen dem Kampf dieser beiden Prinzipien. Aber je mehr er durch seine aktive Teilnahme das übernatürliche Lebensprinzip, den von Gott erhaltenen Lebenskeim sich entfalten läßt, desto weniger wird und kann auch er sündigen. Und darin besteht gerade seine christliche Lebensaufgabe, den „Samen Gottes" immer mehr in sich zur Entfaltung kommen zu lassen.

10 Somit ist uns also ein sehr einfaches Unterscheidungsmerkmal gegeben, um zu erkennen, ob in einem Menschen das gute oder das böse Prinzip wirksam ist, mit anderen Worten, ob er selber ein Kind Gottes oder ein Kind des Teufels ist: „Jeder, der nicht Gerechtigkeit übt, ist nicht aus Gott",
11 bzw. noch einfacher „der seinen Bruder nicht liebt". Denn in der Bruderliebe besteht ja die dem Christentum wesentliche und deshalb von Anfang an

verkündigte Gerechtigkeit (siehe oben 2, 9 ff. S. 481 ff.). Für das Gegenteil verweist der Verfasser auf ein Beispiel, das krasseste Beispiel, das schon
12 im Anfang der Menschheitsgeschichte gegeben wurde: Kain, der ganz ein Kind des Teufels war und infolgedessen seinen eigenen leiblichen Bruder ermordete (wörtlich „schlachtete"). „Und warum hat er ihn geschlachtet?" Hier sieht man deutlich, daß seine Tat nicht eine zufällige gewesen ist oder etwa bloß die Folge einer tragischen Verwicklung: „Weil seine Werke böse waren, die seines Bruders aber gut." In diesem ersten Brüderpaar trat jener Gegensatz schon ganz zu Tage: Der eine war tatsächlich ein Kind Gottes, der andere ein Kind des Teufels. Deshalb mußte es ja schließlich zu diesem Haß und zu dieser Endtat des Hasses kommen.

## *DIE PFLICHT DER BRUDERLIEBE UND IHRE FRUCHT: DIE GEMEINSCHAFT MIT GOTT. Kap. 3 Vers 13—24.*

(13) Wundert euch nicht, Brüder, wenn die Welt euch haßt. (14) Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode. (15) Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder, und ihr wißt, daß kein Menschenmörder ewiges Leben als dauernden Besitz hat. (16) Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns hingegeben hat. Und auch wir sind verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben. (17) Wenn einer die Güter der Welt besitzt und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz vor ihm verschließt, wie kann in dem die Liebe Gottes verweilen?

(18) Liebe Kinder! Wir wollen nicht mit Worten lieben und mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit. (19) Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind. Und wir werden vor seinem Angesicht unser Herz beruhigen (in dem Gedanken), (20) daß wenn unser Herz uns verurteilen möchte, daß dann Gott größer ist als unser Herz und alles weiß. (21) Geliebte, wenn unser Herz uns nicht verurteilt, dann haben wir freudige Zuversicht zu Gott (22) und erhalten von ihm, um was wir bitten, weil wir seine Gebote beobachten und tun, was vor ihm wohlgefällig ist. (23) Und das ist sein Gebot, daß wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie er es uns geboten hat. (24) Und wer seine Gebote hält, der bleibt in ihm und er in ihm. Und daran erkennen wir, daß er in uns bleibt: aus dem Geiste, den er uns gegeben hat.

Jener Gegensatz, von dem in Vers 12 die Rede war, und der daraus entquellende Haß besteht und wirkt weiter in der ganzen Menschheit. Deshalb
13 dürfen die Christen sich nicht wundern darüber, daß die Welt sie haßt. Sie
14 wissen es doch selber, daß sie in einer ganz anderen Region leben als die Kinder der Welt, daß sie sozusagen einem ganz anderen Lande angehören. Denn das griechische Wort für „hinüberschreiten" wird besonders gerne verwendet im Sinne von „die Wohnung wechseln", „umsiedeln". Diese Be-

deutung schwebt auch hier dem Verfasser vor Augen. „Wir sind umgezogen, übergesiedelt" in ein anderes Land, das Land des Lebens. Das ist die Kirche, von der der Apostel hier deutlich spricht, ohne das Wort „Kirche" zu gebrauchen. Denn tatsächlich bilden die Christen innerhalb dieser Welt eine ganz neue Gemeinschaft und jeder fühlt sich als Glied dieser neuen Gemeinschaft ausgeschieden und dem Wesen nach getrennt von der weltlich-bürgerlichen Gemeinschaft, in der er seinen irdischen Pflichten nachgeht. Das war das Kirchengefühl des ersten Christen, das stolze und beglückende Gefühl, dem „Reiche des Lebens" anzugehören, in das er ausgewandert ist bei seiner Bekehrung zum Christentum, während die anderen noch im Lande des Todes wohnen. Denn es war keine bloße dogmatische Betrachtung, wenn der heilige Johannes schrieb: „Wir sind hinübergeschritten in das Leben." Sondern seine ersten Leser haben dieses „Leben" deutlich in sich gespürt (vgl. zu Vers 24 S. 502). Eine lange Zeit ist seither verflossen, seitdem der Apostel diese Worte schreiben konnte! — Nur wer liebt, kann Bürger sein dieses Landes des Lebens. „Wer
15 nicht liebt, bleibt im Tode." Das ist auch ganz klar. Denn „jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder". Schon der Heiland hatte in der Bergpredigt den Haß und den Mord auf die gleiche Stufe gestellt (Matth. 5, 21 ff.). Und mit Recht. Denn Gott fällt sein Urteil nicht nach der äußeren Handlung, sondern nach der inneren Gesinnung, aus der jene hervorgegangen ist. In dieser Hinsicht aber unterscheidet sich der einfache Haß höchstens dem Grade nach von der Handlung des Mordes, die vielleicht nur aus äußeren Umständen oder aus Mangel an Mut u. dergl. unterblieben ist. Und wer auch dem Nächsten nicht direkt das Leben raubt, kann in seinem Haß vieles von ihm töten. Er kann seine soziale Existenz töten, so weit es an ihm liegt, kann seine Ehre vernichten, seine Lebensfreude vergiften, seinen Lebensmut lähmen, kann schuld sein, daß dessen Liebe und Vertrauen erfroren sind. Wie viele Lebensblüten zerknicken und zertreten die Menschen einander in boshafter Freude! Es bleibt dabei: „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder." Und das wissen auch die Leser des Briefes — ihr gesundes menschliches Empfinden sagt es ihnen ebenso wie die allgemein geübte Gerichtspraxis: daß ein Mörder des Todes schuldig ist. Wenn ein solcher aber schon sein an sich vergängliches irdisches Leben verwirkt hat, dann ist erst recht klar, daß er nicht das ewige Leben haben kann, das doch seiner Natur nach ein dauernder Besitz ist.

Was aber Liebe ist, das ist uns klar geworden an dem Beispiele Jesu
16 Christi: „Er hat sein Leben für uns dahingegeben" (vgl. Joh. 15, 13). Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß „auch wir verpflichtet sind, für die Brüder das Leben hinzugeben". Diese äußerste Leistung der Liebespflicht wird freilich nur in Ausnahmefällen gefordert sein. Um so mehr aber drängt die Liebespflicht des alltäglichen Lebens, wenigstens mit den minderwertigen Gütern der Welt nicht zu geizen, wenn der notleidende Bruder ihrer bedarf. Der Apostel macht das, ähnlich wie Jakobus (Jak. 2, 16) klar an
17 einem krassen Fall des Gegenteils: „Wenn einer die Güter der Welt besitzt

und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz" – das in natürlich menschlichem Empfinden sich von selber öffnen möchte – „vor ihm verschließt, wie kann in dem die Liebe Gottes verweilen?" Auch hier ist wohl nicht die Liebe des Menschen zu Gott gemeint, sondern die Liebe Gottes zum Menschen. Einen solchen lieblosen Menschen kann der Gott, dessen Wesen die Liebe ist (4, 8), unmöglich lieben. Auch nicht, wenn er täglich zur Kommunion geht und sehr viele Gebete spricht.

18 „Kinder, wir wollen also nicht mit Worten lieben und mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit." Auch das teilnehmende oder ermunternde Wort kann allerdings ein Liebeswerk sein, wenn es nicht nur mit der Zunge gesprochen wird sondern aus dem mitempfindenden Herzen kommt. Ja, ein solches Wort ist sehr oft eine viel größere und fruchtbarere Liebesgabe als ein mit kalter Miene und herablassender Geste gespendetes Almosen, und die Menschen dürsten nach solchen leider nur zu seltenen Worten. Aber die wahre Liebe bleibt, wo sie es kann und der Fall es erfordert, nicht beim Wort stehen,
19 sondern äußert sich in der Tat. „Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind." Das „Und" vor dem „Daran", das viele Handschriften bieten, ist ohne Zweifel falsch und nach anderen Stellen gedankenlos eingefügt worden. Denn der Satz bezieht sich nicht, wie sonst, auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende: An dieser wahrhaftigen Liebesübung werden wir erkennen, daß wir selber „aus der Wahrheit sind". Der Apostel hätte auch, wie er sonst pflegt, schreiben können „aus Gott". Aber das eben vorhergehende Wort „Wahrheit" ist ihm wieder in die Feder geflossen. Nicht ohne Gedanke. Denn die Wendung (vgl. Joh. 18, 37) besagt zwar im Grunde dasselbe wie „aus Gott", gibt aber dem Gedanken noch eine besondere Zuspitzung. Gott ist ja die Wahrheit (vgl. zu Joh. 14, 6), und Christus ist die Wahrheit, insofern Gott durch ihn sich offenbart. Wir erweisen uns durch unsere Liebe als „aus der Wahrheit" stammend, insofern wir zeigen, daß die von Gott durch Christus uns zugekommene Wahrheit tatsächlich unser ganzes Denken und Handeln bestimmt.

Der Verfasser wollte nun eigentlich weiterfahren mit dem, was in Vers 21 ff. kommt: Weil wir uns so durch die von Gott stammende Wahrheit bestimmen lassen, sind wir also wirklich Kinder Gottes und dürfen uns mit freudiger Zuversicht Gott nahen in dem Bewußtsein der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm. Das Wort parrhesia = „freudige Zuversicht" von Vers 21 steckt ihm also bereits in der Feder, während er den ersten Satz von Vers 19 schreibt. Aber die Erinnerung an den tatsächlichen Seelenzustand seiner Leser – und nicht nur dieser – hält ihn noch zurück. Denn tatsächlich vermag jene „freudige Zuversicht" auf Gott nicht recht hochzukommen auch in den Herzen derer, und gerade derer, die ehrlich nach der Liebe streben, weil das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit nicht nur in der Liebe sondern auch in den anderen Gebieten der Moral zu sehr darauf drückt. Diesen Druck gilt es also erst zu beheben: „Und wir werden vor seinem Angesicht unser Herz beruhigen."

Wenn wir, von unseren Gewissensnöten bedrängt, gleichsam mit unserem uns anklagenden Herzen wie mit einem Gegner zusammen vor Gottes, des Allwissenden und Allgerechten Angesicht treten und die Anklagen unseres Herzens gegen uns, die ja durchaus nicht alle aus bloßen Skrupeln bestehen, da es wirklich sehr sehr vieles an uns zu verurteilen gibt, überprüfen, dann werden wir trotzdem unser anklagendes Herz beruhigen können in dem Gedanken
20 (wörtlich: wir werden es davon überzeugen) „daß Gott größer ist als unser Herz und alles weiß". Gottes Liebe und Gottes Wissen sind eben beide unendlich groß. Und „er weiß alles" (vgl. Joh. 21, 17). Er weiß nicht nur unsere Fehler und Sünden viel besser als wir, er weiß auch all die Hemmnisse, in die wir schwache Menschen eingeschlossen sind. Und vor allen Dingen, er weiß und kennt auch den ehrlichen Liebeswillen, der unter diesen Hemmnissen und Schwachheiten und Fehlern und Sünden sich immer wieder regt und Anstrengungen macht, daraus hervorzuklettern. Und weil er das alles weiß, deshalb sieht er in seiner unendlichen Liebe über diese Fehler und Sünden hinweg, zumal wir ja „einen Fürsprecher haben beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten" (2, 1).

Nun erst kommt der Verfasser auf das zurück, was er schon in Vers 19 hatte sagen wollen. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden wird hergestellt
21 durch den Satz: „Wenn unser Herz uns nicht verurteilt." Dieser Satz scheint nicht ganz logisch zu sein. Denn eben war doch die Rede von dem durchaus möglichen und tatsächlich sehr häufigen Fall, daß das Herz einen verurteilt. Und der Verfasser will doch nach Vers 20 einen solchen nicht von der freudigen Zuversicht zu Gott ausschließen, als könnte die nur derjenige besitzen, den sein Herz nicht verurteilt. Diese Unklarheit des Wenn-Satzes kommt daher, daß er eben beides, sowohl das in Vers 19 Angefangene als auch die Zwischenbemerkung von Vers 19b und Vers 20, verbinden soll. Der Sinn ist also: Wenn einen von vornherein sein Herz nicht anklagt, weil er im Bewußtsein seiner Gotteskindschaft ein ruhiges Gewissen hat, oder wenn einer sein ihn anklagendes Herz durch die Erwägung von Vers 20 beruhigt hat, so daß es ihn jetzt nicht mehr anklagt, „dann haben wir freudige Zuversicht zu Gott" und diese freudige Zuversicht wird vermehrt und findet zugleich ihre
22 Bestätigung dadurch, daß wir „von ihm erhalten, um was wir bitten" (vgl. Matth. 7, 7; Joh. 14, 13; 15, 7; 16, 23ff.). Denn wir halten ja auch seine Gebote, was zur Erhörung unserer Gebete ebenso notwendig ist wie das Beten im Namen Jesu, und „tun, was vor ihm wohlgefällig ist", so wie Christus selber stets getan hat (vgl. Joh. 8, 29).

Wenn der Verfasser diese Bemerkung vom Halten der Gebote hier anfügt, so tut er das allerdings weniger wegen dessen eben erwähnter Notwendigkeit zur Erhörung unserer Gebete, als in der Absicht, überzuleiten auf das Hauptthema des Briefes, das er von nun an bis 5, 12 behandeln will: den inneren Zusammenhang zwischen dem schon besprochenen (2, 18ff.) richtigen Glauben an Christus und der Bruderliebe, diesen zwei Grundpfeilern des Christentums.

23 Deshalb fährt er fort: „Und das ist sein Gebot, daß wir an den Namen
seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben gemäß dem Ge-
24 bote, das er (Christus) uns gegeben hat." „Und wer seine Gebote hält" —
seine Gebote heißt es diesmal statt des eben gebrauchten Singulars, weil das eine Gebot der Bruderliebe eine Fülle von moralischen Pflichten in sich schließt —, „der bleibt in ihm", wie das der Verfasser schon einmal gesagt hat (2, 24). Hier aber fügt er noch hinzu: „und er in ihm" (vgl. Joh. 15, 4). Denn dieses gegenseitige Ineinandersein stellt eben die vollendete Lebensgemeinschaft dar. Wenn auch dieses innige Ineinandersein — in theologischer Schulsprache nennt man es die heiligmachende Gnade — etwas tief in der Seele Verborgenes ist, das sich nicht einmal dem Bewußtsein des betreffenden Menschen unmittelbar kundtut, so haben die Leser doch ein sicheres Anzeichen dafür: die Wirkungen des in ihnen wohnenden Heiligen Geistes: „Daran erkennen wir, daß er in uns bleibt: aus dem Geiste, den er uns gegeben hat." Dieser letzte Satz sagt uns heutigen Lesern ja eigentlich nichts mehr und erscheint uns nur wie eine lebensferne dogmatische Formel. Ja, es will uns vorkommen, als habe der Verfasser damit einen richtigen circulus vitiosus begangen. Wir hätten das Umgekehrte erwartet: Aus dem Halten seiner Gebote erkennen wir, daß er uns seinen Geist gegeben hat. Denn wie soll auf einmal der Besitz des Geistes, der doch etwas ganz Unsichtbares ist, zum sichtbaren Erkennungszeichen der Gemeinschaft mit Gott werden? Aber für die ersten Leser des Briefes hatte dieser Satz einen ganz anderen Klang. Für sie war „der Besitz des Geistes Gottes" nicht nur ein abstraktes dogmatisches Lehrstück. Sie *spürten* diesen Geist. Denn seit sie Christen geworden waren, erfüllte sie nicht nur eine ganz neue Lebensanschauung, die ihnen einen bisher gänzlich unbekannten Sinn des Lebens enthüllte. Sie verspürten in sich ein ganz neues Lebensgefühl, fühlten sich durchdrungen von einer bisher nicht gekannten Lebenskraft, einer Kraft, die sie emporhob über die Widerwärtigkeiten und Leiden dieses irdischen Lebens, die einzelne und später viele von ihnen zu Heldentaten des Martyriums befähigte, die sie antrieb zur Verfolgung ganz neuer sittlicher Ziele, in denen sie nunmehr ihre eigentlichen Lebensziele erkannten. Das war die Kraft des Geistes, der „die Kinder Gottes treibt", eines gänzlich neuen, deutlich spürbar über sie von oben gekommenen und von ihrem eigenen natürlichen Geiste so grundverschiedenen Geistes. Der Verfasser beging also keinen circulus vitiosus, wenn er sie an dieses persönliche Christenerlebnis, das lebendigste, das sie je empfunden hatten, und das mit unverwelkter Lebendigkeit in ihnen weiterwirkte, erinnerte. Ist doch dieser Geist nach dem heiligen Paulus „das Angeld, das Gott bereits in unserem Herzen deponiert hat" (2 Kor. 1, 22), der in unserer Seele wohnende Zeuge, der „in Übereinstimmung mit unserem Geiste bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind" (Röm. 8, 16). Dieser Geist ist es auch, der sowohl den rechten Glauben als auch die Liebe bewirkt (Vers 23). Davon handelt das Folgende.

## *DAS KENNZEICHEN DES GEISTES GOTTES. Kap. 4 Vers 1—6.*

(1) Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt. (2) Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der Jesus als den im Fleische gekommenen Christus bekennt, ist aus Gott. (3) Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Und das ist der Geist des Antichrist, von dem ihr gehört habt, daß er kommt. Und jetzt ist er bereits in der Welt. (4) Ihr seid aus Gott, Kinder, und habt sie besiegt, weil der, der in euch ist, größer ist als der in der Welt. (5) Sie sind aus der Welt. Deshalb reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie. (6) Wir sind aus Gott. Wer Gott kennt, hört auf uns. Wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Truges.

Der Apostel hat sich soeben auf den seinen Lesern von Gott geschenkten Geist als den stärksten Zeugen ihrer Gottesgemeinschaft berufen. Diese Berufung ist zunächst sehr einleuchtend. Denn die Wirkungen dieses Geistes sind Gegenstand der unmittelbaren persönlichen inneren Erfahrung. Nichts aber ist eindrucksvoller und überzeugender für einen Menschen als seine eigene innere Erfahrung. Aber als innere Erfahrung ist es eben doch etwas Subjektives, und damit der Täuschung Ausgesetztes. Haben doch schon die Propheten des Alten Bundes sich Mühe gegeben, die von Gott in sie gelegten Worte von ihren eigenen Gedanken zu unterscheiden. Und das war und ist ja das Verhängnisvolle bei allen Irrlehrern in der Kirchengeschichte, den großen wie den kleinen, daß sie die Eingebungen ihres eigenen Geistes für solche des Geistes Gottes hielten. Es muß darum auch einen objektiven Maßstab geben für die Beurteilung „der Geister", um eigene Täuschungen oder auch solche, die den Teufel als Urheber haben, von den Wirkungen des Geistes Gottes zu unterscheiden. Das weiß auch der heilige Johannes. Und er hält eine solche
1 „Prüfung der Geister" für um so notwendiger, als ja bereits falsche Propheten an der Arbeit sind. Die alle können sehr „begeistert" reden und bilden sich deshalb nicht nur selber ein, „aus dem Geiste" zu sprechen, sondern einfältige Gemüter lassen sich gerade durch ihre Art imponieren und in die Irre führen. Gegenüber diesen falschen Propheten zur Zeit des Apostels (vgl. 2,18 ff.) gibt es nun aber ein sehr einfaches Erkennungszeichen des wahren Geistes. Besteht doch ihr Grundirrtum in der Leugnung der völligen Gleichheit zwischen
2 Jesus und dem Christus (vgl. zu 2, 22 S. 488 ff.). Also: „Jeder Geist, der Jesus als den im Fleische gekommenen, d. h. fleischgewordenen Messias, und Sohn Gottes bekennt, ist aus Gott." Der Geist selber bekennt ja nicht, weil er keinen Mund zum Reden hat. Aber er treibt den, in dem er lebt, zu diesem
3 Bekenntnis an und tut sich selber also dadurch kund. „Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt", nämlich nicht in dieser eben definierten Weise, „ist nicht aus Gott." Das ist vielmehr gerade jener Geist des Antichrist, von dem der

Apostel schon gesprochen hat und der bereits aus seinen verschiedenen Vorläufern und Vertretern spricht. Die Gläubigen brauchen sich jedoch vor ihm
4 keineswegs zu fürchten. Sie „sind ja aus Gott", und deshalb haben sie die falschen Propheten bereits besiegt. Nicht als ob diese ihr Unwesen nicht weiter treiben könnten in der Welt. Aber persönlich und in ihrem Kreise haben sie dieselben besiegt und werden sie auch weiterhin besiegen. Das liegt in dem griechischen Perfekt. Denn weil sie „aus Gott sind", wirkt in ihnen ein anderer, nämlich Christus. Und der ist stärker als „der in der Welt", nämlich „der Herrscher dieser Welt" (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), der Satan, dessen Werke zu zerstören Christus ja gekommen ist (3, 8), Christus, der seine Abschiedsrede mit dem stolzen Wort geschlossen hat: „Habt Mut, ich habe die Welt besiegt."

„Ihr habt sie besiegt." Dieses zuversichtliche Wort ist immer wieder wahr geworden in der Geschichte der Kirche. Auch in den dunkelsten Zeiten, wenn es manchmal schien, als habe „der, der in der Welt ist", gesiegt. Die Kirche wird sie auch weiterhin besiegen. Denn „der, der in ihr ist, ist größer als der in der Welt". Aber es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wollte man diesen Kampf und Sieg Christus allein überlassen und sich, wenn's darauf ankommt, träge und feig in den Winkel verkriechen. Denn Christus siegt nur in denen, in denen er ist. Und er bleibt nur in denen, „die in ihm bleiben". Gewiß, die Kirche wird nicht untergehen. Es wird also bis ans Ende der Welt einen Kreis von solchen geben, die zu Christus gehören. Aber nirgends ist gesagt, wie groß dieser Kreis sein wird und welche Länder er umfaßt. Manche haben in früheren Zeiten dazu gehört, die jetzt außerhalb liegen. Und nach allen Prophezeiungen über die Endzeit scheint dieser Kreis einmal recht klein zu sein, wenn der letzte und eigentliche Antichrist am Werke ist.

5 „Sie sind aus der Welt", fährt der Apostel fort (vgl. 2, 19). „Deshalb reden sie aus der Welt." Und da „die Welt das Ihre liebt" (Joh. 15, 19), so „hört die Welt auf sie". Denn die Menschen hören immer gern das, was nach ihrem Sinn ist, und wenn es sich um religiös-moralische Fragen handelt, bevorzugen sie den, der ihre Leidenschaften schont und das moralisch Minderwertige oder Gemeine mit der Maske der Tugend auszustaffieren versteht.

6 „Wir" — nämlich wir Apostel und Verkündiger des Evangeliums — „sind aus Gott." Daraus ergibt sich ganz von selbst: „Wer Gott kennt, hört auf uns." Denn wer Gott kennt, ist ja ebenfalls aus Gott. Also hört er auf die Apostel und deren Nachfolger, weil er in deren Lehre den Geist findet, der mit dem seinigen verwandt ist. „Wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns." Damit also ist der objektive Maßstab gewonnen zur Beurteilung der Geister: „Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Truges." Es ist das katholische Glaubensprinzip, das der Apostel Johannes hier aufstellt, das er freilich nicht erst erfunden, sondern von seinem Meister selber übernommen hat: „Wer euch hört, der hört mich. Wer euch verachtet, der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt

hat." Wer sich in Übereinstimmung weiß mit der Lehre der Kirche, der weiß auch, daß er den Geist Gottes hat. Und der mag und soll sich ruhig führen lassen von diesem Geist" (vgl. Gal. 5, 18). Wohl mag der Geist ihn manchmal Wege führen, die anderen ungewohnt erscheinen. Und es mag dabei auch vorkommen, daß unvermerkt sein eigener Geist die Zügel ergreift und ihn auf Irrwege führen möchte. Er muß nur jederzeit das Unterscheidungsmerkmal zur Hand haben: die Lehre der Kirche. Und weil schließlich der einzelne auch im Gebrauche dieses Unterscheidungsmerkmales sich täuschen kann, so wird er das letzte Urteil denen überlassen, denen Christus die Leitung seiner Kirche anvertraut hat.

## *DAS WESEN DER LIEBE UND IHRE INNERE VERBINDUNG MIT DEM GLAUBEN AN JESUS CHRISTUS. Kap. 4 Vers 7 bis Kap. 5 Vers 4.*

(7) Geliebte, wir wollen einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt (oder geboren) und kennt Gott. (8) Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe ist. (9) Daran ist die Liebe Gottes bei uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den eingeborenen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn Leben haben. (10) Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat.

(11) Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, dann sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben. (12) Gott hat kein Mensch je gesehen. Wenn wir einander lieben, dann bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet. (13) Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat. (14) Und wir haben mit Augen gesehen und bezeugen es, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Erlöser der Welt. (15) Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er in Gott. (16) Und wir haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und geglaubt.

Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm. (17) Darin ist die Liebe unter uns vollendet, daß wir freudige Zuversicht haben am Tage des Gerichtes, weil, wie er ist, so auch wir sind in dieser Welt. Furcht ist nicht in der Liebe. (18) Sondern die vollendete Liebe treibt die Furcht aus, weil die Furcht es mit Strafe zu tun hat. Wer sich also fürchtet, ist in der Liebe nicht vollendet. (19) Wir (hingegen) lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. (20) Wenn einer behauptet: „Ich liebe Gott", und seinen Bruder haßt, dann ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder, den er vor Augen hat, nicht liebt, der kann Gott, den er nicht gesehen hat, gar nicht lieben. (21) Und (überdies) haben wir dieses Gebot von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll.

(5, 1) Jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott gezeugt (oder geboren). Und jeder, der den Erzeuger liebt, liebt

auch den von ihm Erzeugten. (2) Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und ſeine Gebote ausführen. (3) Denn darin beſteht die Liebe zu Gott, daß wir ſeine Gebote halten. Und ſeine Gebote ſind nicht ſchwer. (4) Denn alles, was von Gott gezeugt (oder geboren) iſt, beſiegt die Welt. Und das iſt der Sieg, der die Welt beſiegt, unſer Glaube.

Die chriſtliche Liebe, die agápe, die etwas ganz anderes iſt als das erán und das philéin (vgl. zu Joh. 21, 15 ff. S. 467 ff.), ſtammt unmittelbar von Gott ab. Da ſie aber nur in Chriſtus in ihrer von der menſchlichen Liebe grundverſchiedenen Eigenart zur Offenbarung gekommen iſt, ſomit nur aus dem Glauben an ihn heraus erkannt und geübt werden kann innerhalb des Kreiſes der zu Chriſtus Gehörenden, der zugleich den Kreis ihrer Verpflichtung darſtellt, deshalb iſt dieſe Liebe, die ebenſo wie jener Glaube eine Wirkung des Geiſtes Gottes iſt, mit dem richtigen Glauben unzertrennlich verbunden. Das ſind die Grundgedanken des vorliegenden Abſchnittes, die deſſen Gedankengang beſtimmen. Allerdings iſt es dem heiligen Johannes im ganzen Briefe und ſo beſonders hier eigen, jeden einzelnen ſeiner Sätze ſo tief für ſich allein in ſeiner ganzen Wucht zu empfinden, daß er ſie faſt ohne jede Verknüpfung aneinanderreiht. Deshalb iſt auch jeder einzelne Satz für ſich ſo geeignet, auf das Gemüt des Leſers oder Hörers einen tiefen Eindruck zu machen. Aber für die zuſammenhängende Lektüre hat das die ſchon erwähnte unangenehme Folge, eine Reihe zwar in ſich ſchöner, aber ſcheinbar ohne logiſche Folge aneinandergefügter und faſt bis zum Überdruß wiederholter Gedanken vor ſich zu haben. Und doch iſt nicht nur der erwähnte Zuſammenhang deutlich herauszufinden, ſondern jeder der in dieſem Abſchnitt ſcheinbar nur wiederholten Sätze, ſei es über die Liebe, ſei es über den Glauben, zeigt dieſe Liebe und dieſen Glauben in einem ganz neuen Lichte, von dem beide bis jetzt noch nicht beleuchtet geweſen ſind.

Der heilige Johannes beginnt ſeine Erörterung über das Weſen der Liebe ſeiner Gewohnheit entſprechend mit einer Aufforderung zur Übung der Liebe. Denn das Ziel aller ſeiner Auseinanderſetzungen iſt nicht die Bereicherung
7 des theoretiſchen Wiſſens, ſondern die Tat. „Wir wollen einander lieben, denn die Liebe iſt aus Gott.“ Nachher ſchreibt er: „Gott iſt Liebe.“ Die Liebe iſt alſo eine Weſenseigenſchaft Gottes, ja man kann ſagen, in Bezug auf uns die Weſenseigenſchaft Gottes. Da ſie alſo eine unmittelbar göttliche Eigenſchaft iſt, die in Gottes Sein ihren metaphyſiſchen Grund hat, folgt daraus, daß auch alle Liebe, mit der andere, nämlich die Geſchöpfe, einander lieben, „aus Gott ſtammt“, inſofern Gott ihnen dieſe ſeine eigene Weſenseigenſchaft mitgeteilt hat. Dann gilt aber auch der Satz: „Jeder, der liebt, iſt aus Gott gezeugt (oder geboren)“, da ja jeder Liebende ein neues übernatürliches Sein von Gott in ſich trägt. Und da er ſomit verwandt iſt mit Gott, „erkennt er
8 auch Gott“. Und nur der Liebende erkennt Gott. „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, weil Gott Liebe iſt.“ Dieſe Behauptung ſcheint ja auf den

ersten Blick nicht richtig zu sein. Denn man kann doch auch in einem anderen das Vorhandensein einer Eigenschaft erkennen, die einem selber abgeht. Das aber gibt der heilige Johannes in diesem Falle nicht zu. Denn erstens ist er der Auffassung, daß die Liebe Gottes, wenn sie einmal wirklich erkannt worden ist, sozusagen mit unfehlbarer Wirkung auch in dem Erkennenden Liebe hervorruft. Zumal alle Erkenntnis für den Apostel nicht nur ein still liegendes Wissen bedeutet, sondern eine naturnotwendig treibende Kraft. Deshalb schreibt er auch: „Er hat Gott überhaupt nie erkannt." Zweitens gilt ja auch hier, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann (siehe oben S. 493 ff.). Wer nichts vom Wesen Gottes in sich selber hat, vermag auch dieses Wesen nicht zu erkennen. Man könnte hier wiederum dem heiligen Verfasser einen Zirkelschluß vorwerfen: Einerseits kann ich Gottes Liebe nicht erkennen, wenn ich sie nicht selbst besitze; andrerseits kann ich nur infolge ihrer Erkenntnis in ihren Besitz gelangen. Aber das letztere ist nicht richtig nach den Gedanken des Apostels. Denn in den Besitz dieser Liebe gelange ich nicht durch eigene Kraft, sondern durch eine Tat Gottes, nämlich durch jenen Zeugungsakt Gottes, den Jesus selbst „Wiedergeburt" genannt hat (siehe oben S. 491) und der eine Wirkung des Heiligen Geistes ist (3, 24; 4, 13). Schon daraus sieht man, daß der heilige Johannes hier keineswegs, wie es bei oberflächlicher Lektüre dieser ersten Verse scheint, ganz allgemein von dem spricht, was wir Menschen Liebe zu nennen pflegen. Die agápe, die christliche Liebe, ist etwas ganz anderes, wie sich im weiteren Verlauf immer mehr herausstellen wird.

9 Schon die nächsten Verse zeigen das. „Daran ist die Liebe Gottes bei uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den eingeborenen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn Leben haben." Man könnte hier zunächst daran erinnern, daß doch Gottes Liebe auch außerdem in tausend- und aber tausendfacher Weise sich geoffenbart hat. Schon in der natürlichen Schöpfung und der über den Geschöpfen waltenden Vorsehung Gottes und erst recht in der übernatürlichen Offenbarung auch schon des Alten Testamentes. Vergleiche nur z. B. die Propheten Osee und Jeremias mit ihren so überaus zarten Schilderungen des Liebesverlangens Gottes nach Israel, „seiner Braut". Allein das sind doch alles nur vereinzelte Strahlen der Liebe Gottes. Und was die Liebesbezeigungen Gottes in der Schöpfung und deren Leitung anbelangt, so werden diese einzelnen Strahlen oft genug dermaßen von schwarzen Wolken absorbiert — man denke nur an die Qualen, die manche Geschöpfe, durchaus nicht immer die schuldigsten, ausstehen müssen —, daß auch einem aufrichtig religiösen Menschen ernste Zweifel kommen können, ob überhaupt ein Gott der Liebe hinter der Schöpfung stehe. Aber da ist auf einmal die eine Tatsache, die eine Flut von Licht über alle Zweifel ausgießt, die Tatsache, die das innerste Wesen Gottes enthüllt, des unheimlichen Gottes der Schöpfung, des rätselvollen Gottes des Alten Testamentes, die offenbart, was dieser Gott hinter all dem schweren Dunkel plant und sinnt: „Er hat seinen Sohn gesandt", seinen ihm wesensgleichen Sohn, durch dessen Hingabe er also sich

selbst hingegeben hat. „Den eingeborenen", seinen einzig geliebten, den er liebt mit der ganzen unendlichen Liebesglut seines göttlichen Wesens, weil er ja in ihm sein vollendetes Ebenbild erblickt. Den hat er „in die Welt gesandt", über die Wesenskluft hinüber, die sich auffspaltet zwischen dem absoluten Sein des Unendlichen und dem Schattensein der Geschöpfe (vgl. S. 28 ff.), ja in die ihm feindliche Welt hat er ihn gesandt; denn diese Nebenbedeutung hat ja das Wort „Welt" bei Johannes. Und zwar zu dem Zwecke hat er ihn gesandt, damit die Kinder dieser Welt, die Kinder des Todes „Leben haben sollen durch ihn, den Sohn", und zwar dasselbe ewige, herrliche, unzerstörbare, selige, wonnige Leben, das er selbst besitzt. So ist mit einem Schlage trotz alles Dunkels, das Gott und seine Vorsehung für unsere Augen verhüllt, „die Liebe Gottes offenbar geworden". „Bei uns ist sie offenbar geworden", schreibt Johannes. Denn wenn auch Christus für die Erlösung der ganzen Welt gestorben ist: die ganze Wunderwirkung dieser Erlösung und somit die ganze darin zu Tage tretende Liebe Gottes kann sich nur zeigen „bei uns", im Kreise der an ihn Gläubigen, in der Kirche.

Aber damit ist noch nicht alles gesagt vom Wesen dieser Liebe. Denn sie übersteigt nicht nur der Fülle nach unendlich alle menschliche Liebe, ja alle unsere Begriffe von Liebe, sondern ihre ganze Art ist anders. „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat." Menschliche Liebe ist nämlich ihrer Natur nach etwas Gegenseitiges, ein gegenseitiges wechselndes Geben und Nehmen in irgend einer Form. Wir können gar nicht anders lieben. Denn unser Liebesverlangen ist nichts anderes, als jener aus der Beschränktheit unseres Seins und Lebens hervorbrechende Eros (vgl. S. 467 ff.), der unbezwingliche Trieb, unser eigenes in Schranken eingesperrtes Sein und Leben zu bereichern bzw. dessen Schranken zu durchbrechen, indem wir ein anderes Sein und Leben in uns hineinnehmen oder uns selber in dasselbe hinüberwerfen. Gott braucht das nicht. Sein unendliches Sein genügt ihm und füllt ihn aus von Ewigkeit zu Ewigkeit. Nicht um sich selbst innerlich zu bereichern, hat er uns geliebt. Seine Liebe ist reine, selbstlose Hingabe, die nicht empfängt, gar nicht empfangen kann, sondern nur gibt. Ja das zeigt sich in geradezu krasser Weise in der Art, wie sie sich äußerte. Wir haben ihm nicht nur keine Liebe angeboten unsererseits, sondern wir standen feindlich gegen ihn durch unsere Sünden. Und trotzdem, ja vielmehr eben deshalb hat er seinen Sohn gesandt, damit dieser das Äußerste tue, was die Liebe überhaupt zu tun vermag, daß er sich gänzlich in den Tod gebe für uns, und zwar nicht als Gegenleistung für unsere Liebeserweise, sondern als Opfer für das an uns, was naturgemäß Gottes, des unendlich Gerechten, Zorn hervorrufen muß, für unsere Sünden. — Tatsächlich, wenn man sich betrachtend in diese Wahrheit versenkt, dann kommt man mit seinem Denken nicht mehr mit. Aber eines leuchtet ein: Trotz allem Dunkel, das Gottes Walten in der Natur und Geschichte für unsere beschränkte Einsicht an sich

hat, hat der heilige Johannes doch recht: „Gott ist Liebe." Der heilige Paulus behandelt im 5. Kapitel des Römerbriefes ähnliche Gedanken und zieht daraus Schlußfolgerungen für unser Vertrauen auf Gott. Ja wir haben wirklich viel zu wenig Vertrauen auf Gott, weil wir viel zu sehr an unseren Sünden und unserer eigenen Unzulänglichkeit hängen bleiben. Und manche Prediger und geistliche Bücher hüten und fördern geradezu diesen Mangel an Vertrauen aus übertriebener Angst, wir könnten sonst noch mehr sündigen. Und doch würde das richtige, auf Gottes unbegreifliche Liebe gegründete Vertrauen auch ganz von selbst unsere Liebe zu Gott wecken. Aus der Liebe aber zu Gott fließt eine viel stärkere Kraft zur Überwindung der Sünde, als täglich wiederholte Höllenbetrachtungen sie zu geben vermöchten.

Der heilige Johannes zieht einen anderen Schluß aus diesen Betrachtungen:
11 „Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, dann sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben." Das ist wieder recht bezeichnend für die Art, wie Johannes seine Gedanken weiterzuführen pflegt. Wir hätten als Folgerung erwartet: So sind auch wir verpflichtet, Gott zu lieben. Er aber geht sogleich über diese selbstverständliche Folgerung hinaus zu der weiteren: „einander zu lieben". Das tut er nicht nur deshalb, weil die Liebe Gottes zu uns ein mächtig unsere Nächstenliebe förderndes Beispiel darstellt, auch nicht nur deshalb, weil die Gottesliebe, wenn sie wirklich in einer Seele wohnt, ganz von selbst auch auf den Nächsten überfließt. Er hat vielmehr einen ganz anderen Gedanken dabei, den er im folgenden Vers ausspricht. Zuvor jedoch ist der Ausdruck zu beachten: Wir sind *verpflichtet*, einander zu lieben. In Kapitel 3 hatte es einfach geheißen: „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht" bzw. „kann nicht sündigen". Das hatte der Apostel, obwohl er sich der Tatsächlichkeit des Sündigens auch der aus Gott Geborenen bewußt war, geschrieben, um zu betonen, daß das in uns wohnende Prinzip der heiligmachenden Gnade an sich die Sünde ausschließt. Er hätte also hier ebensogut in positiver Fassung schreiben können: „Wer Gott liebt, der liebt auch den Nächsten." Aber wenn auch die Gottesliebe tatsächlich ein zur Nächstenliebe drängendes Prinzip ist, so ist es eben doch keine Naturkraft, die von selbst und unwiderstehlich wirkt, wie etwa die Schwerkraft, sondern der menschliche Wille, der ihr sogar widerstehen und ihre Wirkung aufheben kann, muß sich mit ihr verbinden. So wird die Bruderliebe, die bei den Seligen im Himmel eine Selbstverständlichkeit ist, für die Menschen auf Erden zur sittlichen Pflicht. Das ist aber an sich eigentlich ein Widerspruch. Denn die Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Spontanes, etwas, das aus der ganzen inneren Einstellung von selbst herausfließt. Die Pflicht aber ist etwas von außen her Gebotenes. Tatsächlich kann ich niemand auf Befehl lieben. Ich kann ihm höchstens auf Befehl Liebesakte erweisen, d. h. solche Akte, die ich einem, den ich wirklich liebe, von mir aus erweisen würde. Aber gerade dadurch, daß es auf Befehl geschieht, sind es keine Liebesakte mehr. Und ich gleite leicht in die fatale Selbsttäuschung hinein, als liebte ich den, dem ich diese Akte erweise. Im praktischen Leben

geschieht es deshalb auch nicht allzu selten, daß unter dem Zwang der Liebesakte verborgen und sogar durch seinen Druck begünstigt ein heimlicher Groll gegen den, den ich mir zu lieben einrede, immer mehr sich in mir auswächst. Unser christliches Liebesleben wird aber auf diese Weise unbemerkt zur Unwahrheit und Heuchelei. „Wir sind verpflichtet zu lieben" heißt also bedeutend mehr, als wir in der Praxis gelten zu lassen pflegen. Der Pflicht der Liebe hat der nicht genügt, der sich mit einzelnen Liebesakten, d. h. gelegentlichen Liebesdiensten, Almosen u. dgl., begnügt, selbst wenn er sie unter eigenen Opfern darbrächte. Die christliche Liebespflicht verlangt vielmehr das aufrichtige Bestreben, uns dem Mitchristen gegenüber — denn um den handelt es sich bei der christlichen Bruderliebe (vgl. zu Joh. 13, 34 S. 330) — die gesamte innere Einstellung zu erwerben, aus der die Liebe von selbst hervorfließt. Von dieser inneren Einstellung handelt der Verfasser 5, 1 ff. Das ist eben das Wesen des Christentums als der vollkommenen Religion: Wie es die Religion selbst, d. h. das Verhältnis des Menschen zu Gott, auf die persönliche innere Einstellung des Menschen zu Gott aufgebaut hat, so gründet es auch das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch auf die der Stellung zu Gott entsprechende persönliche innere Einstellung des christlichen Bruders gegenüber dem Bruder. Jedes Stehenbleiben auf einer mehr juristisch begründeten Stufe ist Fälschung des Christentums und richtig besehen ein Rückfall in Heidentum und Judentum. Hier kommt einem immer wieder erschreckend zum Bewußtsein, wie radikal das Christentum den ganzen Menschen in Beschlag nimmt und wie man auch am Ende seines Lebens schmerzhaft sich eingestehen muß: Ich bin noch kein Christ.

Warum der Verfasser diese eben besprochene Folgerung auf die Bruder-
12 liebe bezogen hat, sagt er in Vers 12: „Gott hat kein Mensch jemals gesehen. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns zur Vollendung gelangt." Es wäre, wie schon gesagt, leichter, dem heiligen Johannes in seinen Gedankengängen zu folgen, wenn er seine Sätze ein bißchen mehr in synthetische Verbindung brächte. Aber so setzt er auch hier den Satz: „Gott hat kein Mensch je gesehen", ohne jede Verknüpfung absolut für sich hin. Und doch verrät dessen Stellung zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden, was er damit sagen will. Weil noch kein Mensch Gott selber gesehen hat, weil das also überhaupt unmöglich ist, deshalb kann auch niemand Gott selber unmittelbar Liebe erweisen. Und ebendeshalb ist es ihm auch unmöglich, unmittelbar zu erkennen, ob er Gott wirklich liebt, ob also Gott bzw. Gottes Liebe in ihm wohnt. Weil aber die Bruderliebe ein Ausfluß der Gottesliebe ist, deshalb stellt sie, die ja sichtbar geübt werden kann, auch ein deutliches Kriterium dar für das Vorhandensein der Gottesliebe: „Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns." Und wenn Gott in uns ist, dann ist er also auch mit seiner Liebe in uns. Ja diese seine Liebe, die er zu uns hat, ist durch unsere Bruderliebe erst an ihr Ziel gelangt, da sie ja naturgemäß in unserer eigenen Bruderliebe sich auszuwirken strebt. Auch an dieser Stelle

wird also zunächst die Liebe Gottes zu uns gemeint sein, nicht unsere Liebe zu Gott, obwohl auch letztere Auffassung dem Zusammenhang gut entsprechen würde. Diese Wirkung der Gottesliebe in uns ist aber eine Wirkung des Heiligen Geistes, ja dessen allgemeinste und sichtbarste Wirkung. Deshalb kann der Verfasser auch in Bezug auf sie den Satz von 3, 24b mit einem den Sinn nicht verändernden kleinen Wechsel der Ausdrucksweise wiederholen:
13 „Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat." Beide Wirkungen des Heiligen Geistes, der wahre Glaube (vgl. 4, 1–6) und die Bruderliebe, sind unzweideutige Zeugnisse für unsere Gottesgemeinschaft.

Beide Wahrheiten, sowohl daß Jesus der wirkliche Sohn Gottes ist, als auch, daß Gott Liebe ist, sind bezeugt vom Heiligen Geiste. Und diese beiden Wahrheiten stehen nicht getrennt nebeneinander, sondern die eine kann nur durch die andere erfaßt werden. Denn Jesus war nicht nur Sohn Gottes, sondern auch Erlöser, in dem sich die Liebe des Vaters geoffenbart hat. Und wäre er nicht Sohn Gottes gewesen, so hätte er auch nicht Erlöser sein können, und die Liebe des Vaters hätte sich nicht in ihm geoffenbart. Deshalb ist dieses Bekenntnis: „Jesus ist der Sohn Gottes", so absolut notwendig (Vers 15). Unter diesen, allerdings nur zwischen den Zeilen zu lesenden Leitgedanken sind die Verse 14–16 geschrieben bzw. in die Darstellung von der Liebe hineingeschoben. Aber noch eine weitere Bemerkung ist dem Verfasser dabei wichtig: Gewiß werden diese beiden Wahrheiten vom Heiligen Geist im Bewußtsein eines jeden Christen bezeugt. Aber die fundamentale Wahrheit, in
14 der erst das Wesen Gottes als Liebe offenbar geworden ist, „daß der Vater seinen Sohn als Erlöser gesandt hat", ist nicht nur eine Wahrheit der inneren religiösen Erfahrung. Sie ist eine historische Wahrheit. Das Christentum beruht auf dieser geschichtlichen Tatsache. Und diese geschichtliche Tatsache, die allerdings das Zeugnis des Geistes für sich hat, hat auch noch andere menschliche Zeugnisse, wie jede geschichtliche Tatsache sie aufzuweisen hat und wie sie ja auch von jeder Behauptung verlangt werden, die als geschichtliche Tatsache gelten will: „Wir Apostel und sonstigen Augenzeugen haben es mit eigenen Augen gesehen und bezeugen es, daß der Vater den Sohn als Erlöser der Welt gesandt hat."
15 Darum muß noch einmal betont werden: „Nur wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, hat Gemeinschaft mit Gott" (vgl. 2, 22 ff.; 4, 2 ff.). Und nur der ist imstande, an eben dieser Tatsache die Liebe Gottes zu erkennen und infolgedessen daran teilzuhaben. Das ist also nur möglich im Kreise der Chri-
16 sten. Hier aber ist es auch wirklich geworden: „Und wir" — das sind jetzt nicht mehr die Apostel und Glaubenszeugen allein, sondern alle Christgläubigen — „haben die Liebe, die Gott zu uns hat, erkannt und geglaubt." Genau heißt es auch wieder: „die Gott *bei* uns hat", vgl. Vers 9. Die griechischen Perfekta drücken aus, daß der ursprüngliche einmalige Akt des Erkennens und Glaubens zu einem dauernden Zustand der Erkenntnis und des Glaubens geführt hat.

Nach dieser Feststellung sowohl der geschichtlichen Wirklichkeit jener Gottes Wesen als Liebe offenbarenden Gottestat, als auch der Tatsächlichkeit der entsprechenden Glaubenserkenntnis bei den Lesern kann der Verfasser nunmehr das Letzte und Größte sagen, was er von der Liebe Gottes, wie sie „unter uns" vorhanden ist, zu sagen hat. Vers 16b dient ihm als Überleitung. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm." Da Gottes Wesen, wie gesagt, Liebe ist, so ergibt sich von selbst, daß der, „der in der Liebe bleibt", dessen Wesen also auch Liebe geworden ist, mit Gott sozusagen wesenseins ist. Wie schon gesagt, meint der Verfasser nicht das, was wir natürliche Menschen Liebe zu nennen pflegen und was unter Umständen sogar der Liebe Gottes feindlich sein kann, sondern die christliche Liebe, deren volles Wesen allerdings erst 5, 1 ff. klar wird. Wer aber diese Liebe besitzt, voll und ganz besitzt, der kann auch jene „freudige Zuversicht auf den Tag des Gerichts" voll und ganz in sich tragen, von der der Apostel schon einmal gesprochen hat (2, 28). Diese freudige Zuversicht auf Gott, den Richter, ist ja das letzte Ziel und die schönste Frucht
17 der Liebe Gottes zu uns. In ihr „ist die Liebe unter uns vollendet", „weil wie *er* ist, so auch wir sind in dieser Welt". „Er" – wörtlich „jener", nämlich Christus – ist ganz *eins* mit dem Vater (vgl. Joh. 17, 21). So ist auch der Liebende ganz eins mit Gott. Und zwar schon in dieser Welt. Da hat er allerdings nichts mehr zu fürchten beim Ende dieser Welt bzw. bei
18 seinem Abscheiden aus derselben. „Furcht ist nicht in der Liebe. Sondern die vollendete Liebe treibt die Furcht aus." Eine gewisse Furcht haftet allerdings jeder menschlichen Liebe an, ja gehört zu deren Wesen. Auch wer sich in innigster Liebe mit einem anderen verbunden weiß, kann die Furcht vor der eigenen Unzulänglichkeit, die Furcht, die Liebe des anderen nicht in völliger Genüge erwidern zu können, nie ganz losbekommen. Ja hätte er sie gänzlich überwunden, so wäre das ein Zeichen dafür, daß seine Liebe abgenommen hat. Aber diese Furcht, die Furcht *vor sich selber*, meint der heilige Johannes nicht. Die wird und muß jeder Gottliebende haben, solange er noch nicht in der himmlischen Verklärung angelangt ist. Er spricht von der Furcht *vor dem andern*: „Weil die Furcht es mit Strafe zu tun hat." Diese Furcht braucht der allerdings nicht vor Gott zu besitzen, der bereits in dieser Welt so eins mit ihm ist, wie Christus es ist: „Wer sich also fürchtet, ist in der Liebe nicht vollendet."

Hier hat der heilige Johannes freilich wieder das unerreichbare christliche Ideal dargestellt. Denn keiner ist „in der Liebe vollendet", weil eben keiner schon „in dieser Welt wie Christus ist". Deshalb wird jeder ernste Christ auch tatsächlich mit mehr oder minder großer Furcht dem Tage des Gerichtes entgegensehen. Und die Furcht vor sich selber muß naturnotwendig übergehen in Furcht vor dem andern, nämlich dem allgerechten und allgewaltigen Gott. Handelt es sich doch nicht nur um rein physische oder psychische Unzulänglichkeiten, die mit bestem Willen nicht auszugleichen sind, sondern sehr oft um

einen nicht geringen Mangel gerade dieses guten Willens. Aber wer sich diesen Mangel, der ja auch seinen Grund in der menschlichen Schwachheit hat, ehrlich eingesteht und ihn vor Gott demütig bekennt und es sich allerdings nicht nur mit der Anerkennung dieser Tatsache genügen läßt, sondern in fortgesetztem Streben gegen sie angeht und insbesondere sich der Bruderliebe befleißigt, der darf und soll sich doch das gesagt sein lassen, was der Apostel 3, 20 geschrieben hat: „Wenn unser Herz uns verurteilt, dann ist Gott größer als unser Herz und weiß alles." Dann wird zwar trotzdem ein gehöriger Rest von Furcht verbleiben. Und dieser Rest ist ja ganz heilsam als Stütze der Liebe, wenn diese da und dort ins Wanken geraten möchte. Aber er wird in weitem und weitestem Maße ausgeglichen werden durch das Vertrauen auf den Gott, dessen Wesen Liebe ist und der in seiner Liebe seinen Sohn gesandt hat als Erlöser der Welt. Dieses Vertrauen auf Gott ist ja selbst nichts anderes als eine andere Form der Liebe zu Gott. „Heiligstes Herz Jesu, ich vertraue auf dich." Das ist der schönste Liebesakt, weil er der demütigste ist. In ihm findet die geängstigte Seele Ruhe. Mehr als in zehnmal wiederholten angelernten Akten der vollkommenen Liebesreue. Denn diesen eigenen Akten bringt der Mensch, wenn es darauf ankommt, mit Recht Mißtrauen entgegen. Dem Herzen seines Erlösers aber darf er unbedingtes Vertrauen schenken, auch und erst recht in der Stunde des Todes.

So ist also für den wahren Christen, für den, der Christus richtig verstanden hat, auch wenn er der Furcht noch nicht ganz entraten kann, die ausschlaggebende Stimmung doch die der Liebe. Den andern, die die Furcht be-
19 herrscht, hält der Apostel den Satz entgegen: „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat." Die Vulgata faßt das griechische Verbum als Konjunktiv auf, was es ja auch sein könnte: „Laßt uns lieben." Es ist aber wohl als Indikativ zu nehmen. Um den Satz in seinem Zusammenhang richtig zu verstehen, muß man sich hüten, über den kurzen Hauptsatz „Wir lieben" hinwegzulesen in der Meinung, der Hauptgedanke stecke in dem begründenden Nebensatz. Ebenso ist zu beachten, daß das betonte Wir seinen Gegensatz nicht in Gott hat, zu welcher Auffassung gerade der folgende Weil-Satz verleiten könnte, sondern in dem „Fürchtenden" des vorhergehenden Satzes. Solchen gegenüber betont der heilige Johannes: „Wir [nämlich wir Christen] lieben." Absichtlich fehlt das Objekt zu dem Verbum. Denn dieser kurze Satz ist sozusagen das Kennwort, die Parole des Christentums: „Wir lieben." Wir gehören zur Religion der Liebe. In der Tat hätte der heilige Johannes das Wesen des Christentums auf keine kürzere und treffendere Formel bringen können. Es ist schlechthin die Religion der Liebe. Im Gegensatz zur Religion des Alten Bundes, die zurückgeht auf die Gottesoffenbarung am Sinai, wo Gott unter Donner und Blitz und schrecklichen Drohungen die zehn Gebote geoffenbart hat, ist ihre Gründungstat die Offenbarung des göttlichen Wesens Gottes als der Liebe, die Sendung seines eingeborenen Sohnes als Erlöser der Welt. Die Frucht aber von dessen Erlösertod besteht darin, daß dieselbe

Liebe, mit der der Vater seinen Sohn geliebt hat, nun in denen wohnt, die seinem Sohn gehören (Joh. 17, 26). Diese in uns wohnende persönliche Liebe Gottes kann aber nichts anderes in uns wirken als wiederum Liebe. Sie bewirkt unsere Liebe zu Gott, die den Dekalog und damit die Furcht sozusagen aufhebt, weil sie ja aus innerem Drang das tut, was dort von außen her unter Strafandrohung geboten war. Und da diese unsere übernatürliche Liebe ihrem Wesen nach identisch ist mit der sie bewirkenden Liebe Gottes zu uns — weshalb ja auch in der johanneischen Formel „die Liebe Gottes" nie genau zu unterscheiden ist zwischen genetivus subiectivus und obiectivus —, muß sie naturgemäß auch ebenso umfassend sein wie die Liebe Gottes, also auf alles überströmen, was zu Gott gehört. Deshalb verwandelt sie auch das Rechtsverhältnis gegenüber dem Nächsten in ein Verhältnis der Liebe (vgl. die diesbezüglichen Ausführungen zur Bergpredigt Band XI 1, S. 72 ff.). Weil, wie gesagt, das wirkende Prinzip unserer Liebe die Liebe Gottes zu uns ist, deshalb fügt der heilige Johannes den Satz hinzu: „weil er uns zuerst geliebt hat". Durch das alles erweist sich allerdings die christliche Religion als die vollkommene Religion, über die hinaus eine noch vollendetere nicht mehr denkbar ist. Es ist freilich wiederum das Idealbild der christlichen Religion, das der heilige Johannes hier gezeichnet hat, und das erst im Himmel unter den vollendeten Seligen seine vollendete praktische Ausführung erreicht. Denn, wie schon bemerkt, die heiligmachende Gnade oder die in uns wohnende Liebe Gottes — denn beides sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe übernatürliche Wirklichkeit — ist kein Naturprinzip, das mit Naturgewalt sich auswirkt. Sondern dazwischen steht der freie Wille des Menschen, den auch die Gnade nicht aufhebt. Darum das obige: „Wir sind verpflichtet zu lieben" (Vers 11). Der Mensch des Alten Bundes genügte seiner Pflicht, wenn er die Rechtssatzungen des Mosaischen Gesetzes beobachtete und außerdem dessen rituelle Vorschriften genau erfüllte. Der Christ, der es sich genügen läßt, das Recht nicht zu verletzen und seine Gebete und religiösen Übungen zu halten, ist noch kein Christ, selbst wenn er da und dort einzelne Liebestaten, wie Spendung von Almosen u. dgl., hinzufügt. Denn die Christenpflicht fordert bedeutend mehr: Sie verlangt das zähe Ringen um die oben besprochene innerste und aufrichtige Gesinnung und Einstellung der Liebe. Dann erst kann die ihm innewohnende Liebe Gottes ihre übernatürliche Wirkung in ihm und an ihm entfalten.

Diese christliche Liebe, die also zunächst Liebe zu Gott ist, kann aber nur in dem vorhanden sein, der auch die Bruderliebe besitzt. Das spricht der Verfasser in der ihm eigenen scharfen Weise (vgl. zu 2, 9 S. 481 ff.) aus: „Wenn einer behauptet: ‚Ich liebe Gott', und seinen Bruder haßt, dann ist er ein Lügner." Einen dreifachen Beweis für diesen Satz bringt der heilige Johannes im Folgenden. Zunächst einen psychologischen: „Denn wer seinen Bruder, den er vor Augen hat, nicht liebt, der kann Gott, den er nicht gesehen hat, nicht lieben." Es könnte ja jemand behaupten und auch wirklich

selbst davon überzeugt sein, daß er Gott innig liebe. Als Beweis dafür könnte er sich auf die zarten, warmen Gefühle seiner Andacht berufen. Ja das sind Gefühle. Ob sie aber echte Liebe sind, Liebe, die ihrem Wesen nach Hingabe ist (vgl. 3, 16; 4, 9), das kann nur die Tat beweisen. Gott aber, der keinem Menschen je sichtbar geworden ist, kann man keine solche Liebestat erweisen. Der Nächste, den „haben wir vor Augen". Wörtlich: „wir haben ihn gesehen", sehen ihn ständig wieder (griechisches Perfekt). Auf Schritt und Tritt stoßen wir bald auf einen notleidenden Bruder, der unserer liebevollen Hilfe bedarf, bald auf einen fehlenden, der unsere aus Liebe geborene Geduld in Anspruch nimmt. Wenn also hier unsere Liebe versagt, dann ist das ein deutliches Zeichen dafür, daß sie eben nicht vorhanden ist. Freilich könnte man dagegen einwenden: Man kann doch auch Gott unmittelbar, trotz seiner Unsichtbarkeit, Tatbeweise der Liebe geben. Wenn einer z. B. freiwillige Bußwerke verrichtet oder sein ihm von Gott auferlegtes Kreuz mit Ergebung und selbst mit Freude trägt. Aber auch in diesem Falle wäre erst zu fragen, ob wirkliche Liebe das eigentliche treibende Motiv ist. Denn das freiwillige Bußwerk kann auch veranlaßt sein durch die Furcht, von der wir uns einreden möchten, sie sei Liebe. Und eine ehrliche psychologische Analyse unserer Ergebung in Gottes heiligen Willen wird nicht allzu selten zu der Entdeckung führen, daß sie im Grunde nichts anderes ist, als die schon von den heidnischen Philosophen geübte Resignation oder innere Gelassenheit, die uns das Leiden eben so erträglich macht als möglich, nur daß wir, um es uns noch leichter zu machen, den Schein einer besonders tiefen Gottesliebe darüber gedeckt haben. Wenn es aber wirkliche und in diesem Falle allerdings besonders starke freudige Gottesliebe ist, dann wird sie ganz von selber sich auch in der Liebestat am Nächsten erweisen. Denn das gehört zur Natur einer jeden edlen und tiefen Freude, erst recht der Liebesfreude an Gott, daß sie sich gar nicht im Innern festhalten läßt. Freilich, es kann jemand dem Nächsten auch rein äußerliche und scheinbare Liebestaten erweisen. Wenn einer z. B. nur deshalb einen von ihm sonst vernachlässigten Kranken besucht, weil er sich vorgenommen hat, heute zur Buße ein Liebeswerk zu verrichten, oder weil er den mit dem Krankenbesuch verbundenen Ablaß gewinnen will. Aber solche Taten egoistischer Frömmigkeit würde der Liebesjünger Jesu nicht als Liebestaten gelten lassen.

Zu diesem psychologischen Grunde für die unlösliche Verknüpfung der Bruderliebe mit der Gottesliebe tritt ein zweiter, zwar mehr äußerer, aber um so autoritativer Grund: das direkte Liebesgebot des Herrn (vgl. Matth. 21 22, 37–40): „Und dieses Gebot haben wir von ihm (nämlich von Christus), daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll." Der dritte Grund liegt 5, 1 im Wesen der Bruderliebe selbst: „Jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, ist aus Gott gezeugt (oder geboren). Und jeder, der den Erzeuger liebt, liebt auch den von ihm Gezeugten." Wenn das schon im natürlichen Leben gilt, daß jeder Mensch seinen leiblichen Bruder naturgemäß liebt, dann um

so mehr im übernatürlichen. Hier ist also die Eigenart der christlichen Bruderliebe, von der der ganze Brief handelt, beschrieben. Sie ist wesentlich verschieden sowohl von dem erán als auch dem philein (vgl. S. 468 ff.). Denn ihr Objekt ist nicht einer, auf den der leidenschaftliche Trieb nach Ergänzung des eigenen Ich sich geworfen hat, auch nicht einer, der meine natürliche Sympathie genießt, weil er mehr oder minder eng durch Bande des Blutes mit mir verbunden ist oder überhaupt ein Menschenantlitz trägt, sondern der Glaubensgenosse, der ebenso wie ich „aus Gott gezeugt" ist. Denn wer durch die Wiedergeburt Gott zum Vater erhalten hat, kann unmöglich seinen Vater lieben, ohne auch die anderen Kinder dieses Vaters zu lieben, die ja alle in gleicher Weise sich der Vaterliebe Gottes erfreuen. Damit ist auch der Kreis derer gezogen, auf die die spezifisch christliche Liebe sich erstreckt. Es sind alle und nur die, die zur großen übernatürlichen Blutsverwandtschaft Christi gehören (vgl. Joh. 13, 34 35 S. 329 ff.). Natürlich will der Apostel damit ebensowenig wie Christus das Gebot der allgemeinen Menschen- ja sogar Feindesliebe aufheben. Aber diese innige, übernatürliche Familienliebe, von der Jesus in der Abschiedsrede sprach und von der hier im Briefe sein vertrauter Jünger handelt, kann naturgemäß auch nur in diesem engeren Kreise herrschen, und soll und muß es aber auch, zumal sie ja das eigentliche Kennzeichen der Jünger Christi sein soll (Joh. 13, 35). Wenn wir das alles nicht mehr so empfinden, ist dies eben das deutlichste Anzeichen dafür, daß wir das Fundamentalempfinden des Christentums verloren haben: das lebendige und beseligende Bewußtsein der Kindschaft Gottes. Für die ersten Leser des Briefes waren diese Sätze des Apostels ebensowenig bloße trockene theologische Schlußfolgerungen als für ihn selber, sondern der lebendige Ausdruck ihres Christenempfindens. Obwohl übrigens, wie schon gesagt, der heilige Johannes, wenn er auch dem praktischen Bedürfnis entsprechend nur von der Bruderliebe im engeren Sinne handelt, sicher keineswegs das allgemeine Gebot der Nächstenliebe auf diese Bruderliebe einschränken will, so sieht man doch, wie weit er von jener allgemeinen verwässerten Allerweltsliebe entfernt ist, die das Mark in den Knochen aufzehrt und zu Gut und Bös, Häßlich und Schön, Wahr und Falsch mit gleichem süßem Lächeln ja sagt, um des lieben Friedens und der behaglichen Ruhe willen. Wie scharf er selber werden und was für Trennungsstriche er ziehen kann, das zeigen seine eigenen Briefe. (Vgl. seine Sprache gegen die Irrlehrer und 1 Joh. 5, 16b; 2 Joh. 10, 11). Ja selbst innerhalb der christlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft gilt es, daß die Liebesverpflichtung des einen keineswegs für den anderen die Erlaubnis zu jeglicher Lieblosigkeit in sich schließt, sondern daß die Übung der Liebe naturnotwendig auf Gegenseitigkeit beruhen muß. Aber strenge Christenpflicht ist es für jeden, zu dieser Gegenseitigkeit seinen ganzen vollen Anteil beizutragen. Dazu aber wird ihm im praktischen Handeln nur die aufrichtige Liebesgesinnung auch gegenüber dem lieblosen Bruder den richtigen Weg zu weisen imstande sein. (Vgl. S. 329 ff.)

Wenn somit die christliche Liebe etwas wesentlich anderes ist als das erán und philein, so ist damit doch keineswegs gesagt, daß ich erst die natürliche Liebe ertöten muß, um übernatürlich lieben zu können. Im Gegenteil. Wo die natürliche innere Wärme fehlt, jene spontane innere Neigung zum andern, da ist überhaupt keine Liebe vorhanden, auch keine übernatürliche. Jene kalte, herzlose Pflicht- und Amtsliebe, hinter der sich die stumpfe Gleichgültigkeit oder sogar direkte Abgeneigtheit versteckt, stellt nur noch eine Karikatur der Liebe dar. Kein Wunder, daß sie die Menschen oft mehr verletzt als ausgesprochene Lieblosigkeit. Die wahre übernatürliche Liebe schließt die natürliche nicht aus, sondern ein. Sie nimmt sie ganz in sich selbst hinein, nachdem sie vorher das, was etwa sündhaft daran gewesen, ausgeschieden hat, und facht deren oft so schwache natürliche Wärme an zu frischer wohltuender Glut. Der christliche Bruder ist ja nicht nur ein Mensch wie ich, der ein ganzes Menschenschicksal auf seinen Schultern trägt, das meine Sympathie von vornherein wachrufen muß. Er ist zudem ein Kind Gottes, wie ich es bin, einer, den Christus liebt und gegen dessen Fehler er Nachsicht hat wie gegen meine eigenen. Da geht es ja gar nicht mehr anders, als daß auch ich ihn liebe, und dieselbe Geduld mit ihm habe wie mit mir selbst. Diese richtige christliche Liebe ist also keineswegs blind aus lauter formelhafter Angst: Man darf nichts Böses denken und reden über den Nächsten. Aber aus all ihrem etwa notwendigen und berechtigten Tadel und selbst ihrer bitteren Klage spricht eben doch die Gesinnung der Liebe.

Wenn somit den eigentlichen Wesensgrund der christlichen Bruderliebe dessen Gotteskindschaft bildet, so ist nicht nur klar, daß man Gott nicht lieben kann ohne auch den Mitchristen zu lieben, sondern auch umgekehrt, daß christliche Bruderliebe ein Ding der Unmöglichkeit ist ohne die Gottesliebe. Der heilige Johannes kann also das Verhältnis auch umgekehrt ausdrücken. Hat er früher die Bruderliebe als das einzige untrügliche Kennzeichen der Gottes-
2 liebe dargestellt, so schreibt er jetzt: „Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote ausführen." Diese plötzliche Umstellung scheint nun aber doch etwas zu kühn zu sein. Denn wie soll ich an der doch nur in der Bruderliebe nachweisbaren Gottesliebe nun auf einmal das Kennzeichen der Bruderliebe haben? Der heilige Johannes hat trotzdem recht. Gar nicht selten meinen wir, aus reiner übernatürlicher Liebe zu handeln. Und wir merken gar nicht, daß wir „nur tun, was auch die Heiden tun" (Matth. 5, 47), weil unsere Liebe nichts anderes ist als ein ganz natürliches philein, ja unser vermeintlicher übernatürlicher Eifer sogar aus einem leidenschaftlichen erán herausprudelt. Und diese Gefahr der Verwechslung von rein natürlicher und übernatürlicher Liebe ist um so größer, als ja auch der übernatürlichen Liebe, wenn sie wirklich Liebe ist, die gleiche Wärme eignet wie der natürlichen. Den Unterschied kann einer nur daran erkennen, ob er auch die Liebe Gottes besitzt, d. h. seine Gebote erfüllt. Denn
3 „darin besteht die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote beobachten". Wer also

z. B. aus Rücksicht auf Gottes Gebot das, was in seiner Liebe zu dem einen zu egoistisch oder gar sündhaft ist, herausschneidet und andrerseits dem andern, der weniger seine natürliche Sympathie wachruft, ja vielleicht ihn abstößt, doch ähnliche Liebe zuwendet wie dem ersten aus Rücksicht auf Gottes Liebesgebot, der kann daran erkennen, daß seine Nächstenliebe wirklich in Gott wurzelt. Das aber ist nicht leicht, seine Liebe einerseits so zu zügeln und andrerseits so ins Weite hinauszutreiben, daß sie alle Gotteskinder in gleicher Weise umfaßt, so daß man gegenüber jedem ohne Unterschied seine Menschen- und Gotteskinderpflichten, die ja alle in dem einen Gebot der Liebe zusammengefaßt sind, aus innerem Triebe erfüllt. Denn nichts ist schwerer zu lenken als die Liebe, und in nichts ist der Mensch egoistischer als in der Liebe, so widerspruchsvoll das auch klingt. Der heilige Johannes kennt diese Schwierigkeit. Aber er will sie nicht gelten lassen, sondern schreibt weiter: „Und seine Gebote sind nicht schwer". Ja, für den natürlichen Menschen sind sie es allerdings, für das
4 Kind der Welt. Aber „alles, was von Gott gezeugt (oder geboren) ist, besiegt die Welt" und damit auch all das Weltliche, das in uns selber steckt. Sie, die Adressaten des Briefes, die ja alle „aus Gott geboren" sind, haben eine Kraft in sich, die bereits an ihnen selbst ihre Sieghaftigkeit über die Welt bewiesen hat (vgl. 2, 13 und 14), die Kraft dessen, der „in ihnen und größer ist als die Welt" (4, 4), das ist die Kraft ihres Glaubens. „Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat, unser Glaube." Denn der Glaube, der einerseits die Vorbedingung unserer Wiedergeburt, andrerseits in seiner Vollendung deren Frucht ist, birgt in sich jene Liebe, die mit ihm zusammen das Wesen des Christentums ausmacht. Denn dieser Christenglaube ist keineswegs ein bloßes schulgemäßes Fürwahrhalten einer Reihe von Glaubenslehrsätzen, sondern eine durch den uns geschenkten Geist Gottes (3, 24) bewirkte übernatürliche Lebenskraft. Somit sind in diesem Abschnitt die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen Glaube und Liebe aufgedeckt. Wechselbeziehungen so inniger Art, daß keines von beiden bestehen kann ohne das andere. Sind doch Glaube und Liebe so ineinander verfasert und verwurzelt, daß sie schließlich ein und dieselbe übernatürliche Lebensform des Christen bilden.

## *DIE BEZEUGUNG DES GLAUBENS. Kap. 5 Vers 5—12.*

(5) Wer aber ist der, der die Welt besiegt, wenn nicht der, der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? (6) Der ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist, Jesus Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute. Und der Geist ist es, der Zeugnis gibt, weil der Geist die Wahrheit ist. (7) Denn drei sind es, die Zeugnis geben, (8) der Geist und das Wasser und das Blut, und die drei sind sich einig. (9) Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis Gottes größer. Denn darin besteht das Zeugnis Gottes, daß er Zeugnis abgelegt hat über seinen

Sohn. (10) Wer an den Sohn Gottes glaubt, besitzt das Zeugnis in ihm. Wer Gott nicht glaubt, hat ihn eben damit zum Lügner gemacht, weil er dem Zeugnis, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat, seinen Glauben versagt hat. (11) Und darin besteht das Zeugnis, daß Gott uns ewiges Leben geschenkt hat, und dieses Leben ist in seinem Sohn. (12) Wer den Sohn hat, hat das Leben. Wer den Sohn Gottes nicht hat, hat auch das Leben nicht.

Wenn es vorhin geheißen hatte: der Glaube besiegt die Welt, so ist natürlich im Konkreten der Gläubige selbst gemeint, der durch seinen Glauben diesen Sieg gewinnt. Solch eine Siegeskraft liegt aber nur in dem richtigen
5 Glauben, nämlich, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Denn als Sohn Gottes ist er nicht aus dieser Welt, sondern von oben, und besitzt deshalb die zur Überwindung der Welt und ihres Fürsten nötige Gotteskraft. Die folgenden Verse, wie überhaupt dieser ganze Abschnitt, bieten nun der Erklärung recht große Schwierigkeiten. Eine nach jeder Richtung hin unanfechtbare Erklärung wird kaum möglich sein, nicht nur wegen unserer mangelnden Kenntnis der zeitgeschichtlichen Voraussetzungen des Briefes, sondern auch schon wegen der Dunkelheit der johanneischen Denk- und Sprechweise. Ohne Zweifel aber richten sich die zunächstfolgenden Sätze gegen gewisse gnostische Irrlehren, nach denen zwischen dem Sohn Gottes oder dem Christus und Jesus ein Unterschied besteht: Jesus Christus ist nicht in einer Person Gott und Mensch und kann deshalb auch nicht einfachhin mit diesem Doppelnamen benannt werden. Sondern der Christus bzw. der Sohn Gottes, hat sich nur bei der Taufe in dem Menschen Jesus niedergelassen, um diesen aber schon vor dessen Tod am Kreuze wieder zu verlassen, so daß also nur der Mensch Jesus am Kreuze gestorben ist. Es ist klar, daß durch diese Irrlehre, worüber S. 439 ff. zu Kapitel 19 Vers 34 ff. zu vergleichen ist, nicht nur das Dogma von der Gottheit Christi, sondern auch das von der Erlösung vernichtet würde. Dagegen nimmt der heilige Johannes, ohne die Irrlehre bzw. deren Vertreter
6 mit Namen zu nennen, ausdrücklich Stellung. „Der ist es, der gekommen ist durch Wasser und Blut, Jesus Christus." Man streitet darüber, ob das Pronomen „Der" oder „Dieser" (griechisch: hútos) auf das vorhergehende „Jesus" oder „der Sohn Gottes" zu beziehen sei. Auf Jesus kann es sich sicher nicht beziehen. Denn in diesem Falle wäre erstens die nachträgliche Bezeichnung „Jesus Christus" sinnlos, und zweitens läge gar kein Grund vor, so ausdrücklich von Jesus zu betonen, daß er durch Wasser und Blut gekommen sei. Denn das wurde von den betreffenden Irrlehrern bezüglich des Menschen Jesus gar nicht bestritten. Aus diesem Grunde würde die Beziehung des Pronomens auf das Prädikat des vorhergehenden Satzes: „der Sohn Gottes" besser passen: Der Sohn Gottes ist nicht nur durch das Wasser gekommen, wie die Irrlehrer behaupten, d. h. er stieg nicht nur bei der Taufe Jesu im Jordan in diesen herab, sondern er blieb auch bei dessen Kreuzestod und ist also auch durch das Blut gegangen. Allein, das „Jesus Christus"

würde in diesem Fall doch recht ungeschickt als Apposition nachhinken, und die ohne Zweifel absichtlich hervorgehobene Nebeneinander- und Gleichstellung beider Namen Jesus und Christus würde nicht recht zu ihrer vollen Bedeutung kommen. Das Pronomen „dieser" ist also weder auf das Subjekt des vorhergehenden Satzes, „Jesus", noch auf dessen Prädikatsnomen, „der Sohn Gottes" zu beziehen. Sondern der Gedanke hebt von neuem an: „Der ist es" — nämlich der den Gegenstand unseres Glaubens und der Bezeugung des Heiligen Geistes ausmacht — „Der durch Wasser und Blut gekommen ist, Jesus Christus". So entspricht dieser Satz genau dem folgenden: „Und der Geist ist es, der Zeugnis ablegt" — Gegenstand des Zeugnisses und Bezeuger. Derjenige nämlich, an den wir Christen glauben — will Johannes versichern —, ist keine Fiktion, nicht ein Phantasiegebilde, wie heidnische oder auch gnostische Spekulation es gestalten, sondern eine greifbare geschichtliche Persönlichkeit. Das besagt das: „der gekommen ist", nämlich in diese Welt. „Er ist gekommen durch Wasser und Blut." Das Taufwasser des Jordan und das am Kreuze vergossene Blut bezeichnen die Anfangs- und Endstation seines geschichtlichen Auftretens. Er ist durch das Wasser und Blut hindurchgegangen heißt soviel als: er hat sich der Wasser- und Bluttaufe unterzogen (vgl. Mark. 1, 9; 10, 38 ff.; Luk. 12, 50). Bei der Wassertaufe aber wurde er feierlich von oben her als der Messias proklamiert und durch seinen blutigen Tod am Kreuze hat er das Messiaswerk der Erlösung vollbracht. Dadurch aber, daß der geschichtliche Mensch Jesus in dieser Weise als Messias proklamiert worden ist und das Messiaswerk verrichtet hat, ist es auch erwiesen, daß er der „Jesus Christus" ist, daß beide Namen in gleicher Weise seiner Person gehören und nicht zu trennen sind, so wenig als der Christus eine von Jesus verschiedene himmlische Persönlichkeit gewesen ist, die sich vor dem Kreuzestod wieder von ihm getrennt hat. Damit ist allerdings auch bewiesen, daß „Jesus der Sohn Gottes ist" (Vers 5). Der ganze Beweis stützt sich also auf die Tatsache, daß dieser eine und derselbe nicht nur durch das Wasser, sondern auch durch das Blut gekommen ist. Darum stellt Johannes diese geschichtliche Tatsache noch einmal ausdrücklich fest in etwas anderer Wendung: „Nicht *im* Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute." Obwohl beide Präpositionen „durch" und „in" nach ihrem mehr abgeschliffenen Gebrauch auch einfach das Mittel bezeichnen könnten, dessen er sich zum Erweise seiner Messianität und zu deren Vollbringung bedient hat, liegt doch die Grundbedeutung beider noch deutlich vor: Er ist durch die Wasser- und Bluttaufe hindurchgegangen; deshalb ist er — nämlich der ganze Jesus Christus, nicht nur der Mensch Jesus — auch in beiden zu finden, im Wasser und im Blute. Es ist also unmöglich, diese Stelle vom Wasser und Blut lediglich auf den Joh. 19, 34 geschilderten Vorgang zu beziehen, statt auf die Taufe *und* auf den Kreuzestod. Denn abgesehen davon, daß dort das Blut begreiflicherweise zuerst genannt wird, während hier das Wasser vorausgeht, wäre der betonte Gegensatz beider und die Hervorhebung der Bedeutung des Blutes so gar nicht zu verstehen. Ebenso

ist auch die andere Meinung alter und neuerer Exegeten nicht haltbar, Johannes rede hier zugleich auch von den beiden Hauptsakramenten, zwischen denen das Leben des Christen verläuft, und durch die er am Leben des Sohnes Gottes teilnimmt, nämlich der Taufe und der heiligen Eucharistie. Aus der Präposition „in" folgt das keineswegs, und der Ausdruck „der gekommen ist" (griechisch: Partizip des Aorist) schließt eine solche Deutung direkt aus. Denn dieses Tempus der Vergangenheit bezeichnet ein jeweils einmaliges geschichtliches Ereignis, das also nur im Leben Jesu Christi stattgefunden haben kann, nicht aber bis ans Ende der Zeiten in jedem Christenleben sich so und so oft wiederholt.

Wie es also ein einziger, ganz bestimmter ist, der den Gegenstand unseres Glaubens ausmacht, nämlich die eine zugleich geschichtliche und ewige Person Jesus Christus, so ist auch *einer* da, der diese Person als solche bezeugt: „Und der Geist ist es, der Zeugnis gibt, weil der Geist die Wahrheit ist." (Vgl. Joh. 14, 16ff.; 14, 26; 15, 26; 16, 7ff.). Eben weil er selber die Wahrheit ist, kann und muß er sie auch bezeugen. Die Frage ist nun freilich, wie und wodurch der Geist dies Zeugnis über Jesus, den Sohn Gottes und Messias, ablegt. Man möchte zunächst an die beiden eben erwähnten Vorgänge im Leben Jesu denken. Hat sich doch nach allen Evangelisten bei der Taufe der heilige Geist auf ihn herabgelassen (Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22), und der Täufer beruft sich ausdrücklich auf dieses Zeugnis des heiligen Geistes als Erkennungszeichen des von ihm vorher unbekannten Messias (Joh. 1, 33). Allein das griechische Partizip des Präsens (wörtlich: „der Geist ist der bezeugende") weist auf eine fortgesetzte Zeugentätigkeit hin. Und wenn Johannes wie sonst gelegentlich hätte sagen wollen: das bei jenen geschichtlichen Anlässen einmal abgegebene Zeugnis wirkt stets fort, so hätte er wohl das griechische Perfekt gebraucht. Freilich ist das kein durchschlagender Beweis (vgl. Joh. 1, 15 im griechischen Text). Aber im Folgenden treten Wasser und Blut als selbständige Zeugen neben dem Heiligen Geist auf. Also ist doch auch ihre Zeugentätigkeit von der des Heiligen Geistes verschieden. Nach Vers 10 möchte man andrerseits die Zeugentätigkeit des Heiligen Geistes als eine rein innere, in den Herzen der Menschen sich vollziehende auffassen. Das ist sie zwar *auch*, aber nicht allein. Denn es sollen ja nicht nur die Gläubigen überzeugt werden von der Gottheit Christi, sondern auch die Ungläubigen. Dazu bedarf es aber auch äußerer Zeugnisse. Und nach Vers 10ff. kann nur der das innere Zeugnis vernehmen, der die in Vers 8 genannten im Glauben angenommen hat. Somit läßt sich die Zeugentätigkeit des Heiligen Geistes überhaupt nicht auf eine bestimmte Art des Zeugnisgebens einschränken, sondern sie ist eine innere und äußere zugleich und umfaßt die ganze Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie sie schon im Alten Testamente vorhanden war und besonders seit dem ersten Pfingstfeste sich entfaltet hat in der Weise, in der Christus sie in der Abschiedsrede geschildert hat (Joh. 15, 26ff. S. 366ff.).

Entsprechend dem einen Bezeugten, Jesus Christus, ist es also auch nur ein Zeuge, allerdings ein vollgültiger und ihm gänzlich ebenbürtiger, der diesen Jesus, auf den bereits die beiden Tatsachen seiner Wasser- und Bluttaufe als den Christus und Sohn Gottes hingewiesen haben, fort und fort bezeugt. Um jedoch die Bedeutung und Wucht all dieser Beweise in das volle Licht zu stellen, läßt der Verfasser jene beiden Tatsachen personifiziert selbst als Zeugen neben dem Heiligen Geist auftreten, zumal ja das Gesetz für eine wichtige Sache zwei bis drei Zeugen fordert (5 Mos. 17, 6; 19, 15; vgl.
7 Matth. 18, 16). „Denn drei sind es, die Zeugnis geben, der Geist und das
8 Wasser und das Blut, und die drei sind sich einig." Bei der Taufe hatte ja die Stimme vom Himmel ausdrücklich erklärt: „Das ist mein geliebter Sohn, den ich auserwählt habe" (Matth. 3, 17). Und der Heilige Geist hatte dem Täufer schon vorher versichert: „Der, auf den du den Geist herabsteigen und verharren siehst, der ist es, der mit heiligem Geiste tauft" (Joh. 1, 33). Am Kreuze aber, als der Soldat die Seite Jesu mit der Lanze durchstieß, und das Blut und Wasser aus derselben hervortrat, sind zwei alttestamentliche Weissagungen, die auf den Messias lauteten, in Erfüllung gegangen. (Siehe S. 436 ff.) Somit stimmen alle drei Zeugen überein und geben somit einen vollgültigen Beweis.

Nun findet sich aber in der Vulgata vor dem Hinweis auf diese Zeugen noch ein anderer Satz: „Denn drei sind es, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der Heilige Geist. Und die drei sind eins." Worauf der Text fortfährt: „Und drei sind es, die Zeugnis geben auf Erden: der Geist" usw. Die Echtheit bzw. Unechtheit dieses Verses war Gegenstand heftiger wissenschaftlicher Diskussion. Wäre es doch ein Schriftzeugnis für die Lehre der allerheiligsten Dreieinigkeit, so klar ausgesprochen, wie sich sonst keines mehr findet. Die Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii hat am 13. Januar 1897 nicht nur die Leugnung, sondern selbst die Anzweifelung der Echtheit dieses sogenannten „Comma Johanneum" (comma, griechisch = Textabschnitt) verboten. Eine spätere Declaratio des Heiligen Offiziums vom 2. Juni 1927, die sich auf dieses Dekret bezieht, erklärt jedoch ausdrücklich, daß damit in keiner Weise die weitere gewissenhafte Forschung über die Echtheitsfrage durch katholische Gelehrte unterbunden werden solle. Die Wucht der Gründe gegen die Echtheit ließ die Diskussion tatsächlich nicht zur Ruhe kommen. Und heute gibt es kaum noch einen katholischen Exegeten, der nicht von der Unechtheit des Comma Johanneum überzeugt ist. Mit gutem Grund. Findet sich doch das Comma Johanneum außer in der Vulgata nicht nur in keiner sonstigen alten Übersetzung, sondern auch in keiner einzigen der zahllosen griechischen Handschriften vor dem 15. Jahrhundert. Und seit der Zeit auch nur in ganz wenigen, deren eine nachweisbar zu dem Zweck angefertigt worden ist, um den gelehrten Erasmus von Rotterdam, der in den ersten Drucken seines Neuen Testamentes das Comma Johanneum nicht hatte, zu täuschen und zu dessen

Aufnahme zu veranlassen, was dann auch in der Ausgabe von 1522 geschah. Aber auch in der Vulgata kommt es erst seit etwa dem 8. Jahrhundert vor, während mehr als 50 Vulgatahandschriften, darunter die ältesten und wichtigsten, es nicht enthalten. Dazu kommt noch als sehr bedeutendes Moment, daß kein einziger weder griechischer noch lateinischer Kirchenvater die Stelle im Kampfe gegen den den wahren Glauben verwüstenden Arianismus zitiert, obwohl jene Väter doch die ganze Bibel nach Beweisstellen für die Trinität durchsucht haben und keine bessere hätten finden können als gerade diese. Ein ziemlich hohes Alter besitzt das Comma Johanneum allerdings. Findet es sich doch zum ersten Male deutlich bei Priszillian um 380. Ob er es auch *erfunden* hat, wie manche meinen, läßt sich freilich schwer sagen. Ebenso schwer ist der Ort bzw. das Land seiner Entstehung anzugeben. Weil es sich hauptsächlich in spanischen Bibelhandschriften findet, möchten manche Spanien als sein Geburtsland bezeichnen. Andere schließen aus seinem verhältnismäßig häufigen Gebrauch bei afrikanischen Kirchenschriftstellern auf Nordafrika als seine Heimat. Übrigens würden schon innere Gründe allein die Stelle äußerst verdächtig machen. Weiß man doch nicht nur gar nicht, was die drei Zeugen im Himmel eigentlich dort bezeugen sollen, sondern auch der ganze festgeschlossene Zusammenhang läßt keinen Platz für sie. Vorher nicht, wo sich an das in Vers 6 über Wasser und Blut und Geist Gesagte unmittelbar die Betrachtung über die drei Zeugen Geist, Wasser und Blut anschließt. Nachher aber ebensowenig, wo ausschließlich von der Bedeutung dieser drei Zeugen die Rede ist.

Wenn aber nun schon die Rechtskräftigkeit einer zwei- oder gar dreifachen menschlichen Bezeugung allgemein anerkannt ist, dann muß das doch um so
9 mehr von dem Zeugnis Gottes gelten. Denn „darin besteht das Zeugnis Gottes, daß er Zeugnis abgelegt hat über seinen Sohn", oder mit anderen Worten: denn ein Zeugnis Gottes liegt tatsächlich vor und zwar in einer
10 überaus wichtigen Sache, nämlich über seinen eigenen Sohn. Wer diesem Zeugnis Gottes Glauben schenkt und dementsprechend an den Sohn Gottes glaubt, der findet noch ein weiteres Zeugnis, das ihn eigentlich erst vollends seiner Sache gewiß macht: „Er besitzt das Zeugnis in ihm." In eben diesem Sohne Gottes, d. h. in der Lebensverbindung mit ihm, deren er durch seinen Glauben an Gottes Zeugnis teilhaftig geworden ist, hat er das Zeugnis als eigenen inneren Besitz. Worin dieses innere Zeugnis besteht, wird erst in Vers 11 gesagt. Denn zuvor will der Apostel noch erklären, warum der Ungläubige dieses letzte und bedeutungsvollste Zeugnis nicht erhalten kann. „Wer Gott nicht glaubt, nämlich jener dreifachen Bezeugung Gottes (Vers 8), der hat Gott damit zum Lügner gemacht, weil er dem Zeugnis, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat, den Glauben versagt hat." Denn *daß* tatsächlich ein dreifaches Zeugnis Gottes vorliegt, das ist nun einmal nicht zu leugnen. Es nicht annehmen, heißt darum nichts anderes, als Gott zum Lügner stempeln. Daß aber ein solcher Gotteslästerer unmöglich von Gott jenes letzte

und höchste innere Zeugnis erhalten kann, liegt auf der Hand. Besteht doch jenes Zeugnis in nichts Geringerem als in der auf den Glauben an den Sohn Gottes hin uns geschenkten Teilnahme am göttlichen Leben dieses Sohnes.
11 „Und darin besteht das Zeugnis, daß Gott uns ewiges Leben geschenkt hat, und dieses Leben ist in seinem Sohne." An diesem ganz neuen Leben, das den an den Sohn Gottes gläubig Gewordenen durchflutet und mit neuer bisher nie gekannter Kraft und Licht und Freude und Zuversicht durchströmt, so daß er jetzt erst glaubt, das Leben überhaupt begonnen zu haben (vgl. zu 3, 24), wird dieser unmittelbar inne, daß nur der Sohn Gottes selbst, dem ja „der Vater gegeben hat, das Leben in sich zu haben" (Joh. 5, 26), solch ein überquellendes Leben in ihm hatte erzeugen können. Um diese Stelle des Briefes ganz zu verstehen, muß man sich allerdings das zu Vers 3, 24 Gesagte vergegenwärtigen. Dann wird auch klar, daß der heilige Johannes hier keineswegs in seiner Beweisführung einen circulus vitiosus macht, weil einerseits der Empfang des übernatürlichen Lebens vom Glauben abhängig sei, während doch andrerseits erst im Besitz dieses Lebens das Zeugnis für den Glauben liege. Einen solchen circulus vitiosus könnte nur der feststellen, der das vorher angeführte Zeugnis des Heiligen Geistes (Vers 6b ff.) auf das innere Zeugnis beschränkte. Vielmehr aber liegt hier ein neuer Beweis dafür, daß man es nicht darauf beschränken darf. Der psychologische Werdegang des Glaubens ist aber ganz klar und entspricht durchaus der Darstellung des heiligen Johannes: Jene äußeren Zeugnisse für den Sohn Gottes sind freilich mächtig genug, um jeden, der guten Willen hat, zum Glauben an ihn zu veranlassen. Aber der Inhalt dieses Glaubens ist etwas Übersinnliches, durch keine natürliche Erfahrung zu Erreichendes. Und darum ist dieser Glaube „ein Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht" (Hebr. 11, 1). Deshalb vermag er auch das Gefühl der Unsicherheit noch nicht ganz zu beheben. Wer aber, wie der heilige Apostel Johannes und die ersten Christen die übernatürliche Lebenswirkung dieses Glaubens in sich erfahren hat, der empfängt im Lichte dieses Lebens unmittelbar die volle Sicherheit und freudige Festigkeit seines Glaubens. Es handelt sich hier also tatsächlich um das innere Zeugnis des Heiligen Geistes in uns, das als letztes die äußeren Zeugnisse krönt und bestätigt. Deshalb haben auch mehrere Handschriften im ersten Satze von Vers 10 statt „in ihm" „in sich". Diese Lesart jedoch wird, obwohl sie von manchen Erklärern bevorzugt wird, nur zur Erleichterung des Sinnes hergestellt worden sein. Die Mehrheit der Handschriften ist gegen sie. Und die andere Lesart und deren Deutung auf Christus (nicht auf Gott, wie manche wollen) entspricht auch mehr dem Zusammenhang des Textes.

Damit ist der Verfasser wieder bei seinem Lieblingsgedanken angekommen: Unsere Teilnahme am Leben Christi, dem einzig wahren Leben. Triumphierend
12 wiederholt er es noch einmal: „Wer den Sohn hat, hat das Leben. Wer den Sohn Gottes nicht hat, hat auch das Leben nicht." Wenn er auch meint, er

lebe, und wenn ihm alle Genüsse der Welt zur Verfügung stehen: Es ist ja doch kein Leben.

## *DIE LEBENSKRAFT DES GEBETES. Kap. 5 Vers 13—17.*

(13) Dieses habe ich euch geschrieben, damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habt, euch, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt. (14) Und darin besteht die freudige Zuversicht, die wir zu ihm haben, daß er auf uns hört, wenn wir um etwas seinem Willen gemäß bitten. (15) Und wenn wir wissen, daß er auf uns hört, bei was wir bitten, dann wissen wir auch, daß wir die (Erfüllung der) Bitten haben, die wir an ihn gerichtet haben. (16) Wenn einer seinen Bruder eine Sünde begehen sieht, die nicht zum Tode ist, so soll er Fürbitte einlegen, und er wird ihm Leben geben, denen, die nicht zum Tode sündigen. Es gibt eine Sünde zum Tode. Nicht von der sage ich, daß er Fürbitte einlegen soll. (17) Jede Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt Sünde, die nicht zum Tode ist.

Auch die Leser des Briefes fühlen dieses beglückende Leben in sich, von dem der Jünger, der einst an der Brust Jesu geruht und unter seinem Kreuze gestanden hat, so erfüllt ist, daß er es allein für des Namens Leben wert hält. Man braucht sie nur an diesen ihren kostbaren Besitz zu erinnern, der ja für
13 sie keineswegs bloß eine dogmatische Schulerinnerung ist: „Das habe ich euch geschrieben, damit ihr wisset" — damit das Bewußtsein in euch gegenüber allen Verführungskünsten der Irrlehrer und deren schönen Worten von einer vermeintlich noch höheren Erkenntnis ohne den Sohn Gottes recht klar und fest sei — „daß ihr ewiges Leben habt". Und nur ihr besitzt es, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes, des einzigen Vermittlers dieses Lebens. Dieses „ewige Leben" ist aber keineswegs erst ein in der Ewigkeit, d. h. nach dem Tode zu erwartendes Leben. Wir Christen besitzen es schon jetzt, und es zeigt seine weltüberwindende Wirkung schon jetzt besonders in der Kraft des Gebetes. Denn auf Grund dieses Lebens, d. h. dieser innigen Lebensgemein-
14 schaft mit Christus und Gott selbst „haben wir die freudige Zuversicht zu ihm, daß er auf uns hört, wenn wir um etwas seinem Willen gemäß bitten". „Seinem Willen gemäß" ist ungefähr dasselbe wie „in seinem Namen (vgl. in der Abschiedsrede Jesu 14, 13 u. a. O.). Das heißt, nicht nur unter Berufung auf Jesus und dessen Lebenszweck bitten, sondern auch um etwas, was diesem Lebenszweck entspricht, also schließlich und letztlich um das übernatürliche Leben selbst, wie Jesus ja von sich gesagt hat: „Ich bin gekommen, daß sie Leben haben und damit sie es in überreichem Maße haben (Joh. 10, 10). Dieses ist der immanente Zweck und der eigentliche Grundinhalt jedes wirklichen Christengebetes. Denn wenn ich auch um irgend ein konkretes Gut bete, und selbst um ein solches der natürlichen Ordnung, z. B. um Genesung von einer Krankheit, so geschieht das unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Erhörung dieser Bitte „seinem Willen gemäß" sein möge,

das heißt, daß ihr Gegenstand eingereiht und untergeordnet sein solle unter den übernatürlichen Lebensplan, den Gott für mich hat. Insofern also ist jedes Gebet „im Namen Jesu" eine Bitte um „Leben", um die Weiterführung und Vollendung meines übernatürlichen Lebens innerhalb und durch
15 die mannigfaltigen Wechselfälle dieses irdischen Lebens. Darum aber „wissen wir auch, daß er auf uns hört", d. h. daß er *jedes* Gebet in diesem Sinne erhört. Kein Vaterunser oder Ave Maria, ja kein sei es in Worten gekleideter oder wortloser Aufblick zu Gott, wenn er nur aus der Tiefe der Seele heraufkam, bleibt ohne seine Lebenswirkung für den Beter. Das ist so sicher, daß der Apostel schreiben kann: Wir wissen, daß wir die Erfüllung der Bitten (wörtlich: „die Bitten, die wir an ihn gerichtet haben") bereits haben. Es ist gut, daß der Apostel das noch dazu geschrieben hat. Denn wenn Gott manchmal — und das ist ja sehr oft der Fall — unsere konkreten Wünsche nicht erfüllt, oder wenigstens deren Erfüllung verschiebt, dann meinen wir leicht, er habe unser Gebet nicht erhört. Höchstens trösten wir uns mit der Hoffnung, er werde es vielleicht zu gegebener Zeit noch erhören. Aber das ist nicht richtig: Er *hat* bereits auf dich gehört. Es *ist* bereits neues Leben in deine Seele geflossen, auch wenn du dessen Früchte nicht sofort wahrnimmst. Alle Früchte brauchen Zeit zum Wachsen, bis aus dem kaum sichtbaren Samen der Baum herausgewachsen ist. Es ist schon wahr: Unsere nützlichste Tätigkeit ist das Gebet. Und wenn einer den ganzen Tag in seinem Beruf gearbeitet hat und vielleicht tatsächlich recht vergeblich gearbeitet hat, wenn der abends z. B. noch seinen Rosenkranz betet, nicht nur mechanisch und gewohnheitsgemäß, sondern aus der Seele heraus, dann hat er doch heute etwas getan.

Aber nicht nur für den Beter persönlich ist es die fruchtbringendste Tätig-
16 keit. Auch für andere: „Wenn einer seinen Bruder eine Sünde begehen sieht, die nicht zum Tode ist, so soll er Fürbitte einlegen, und er wird ihm Leben geben, denen, die nicht zum Tode sündigen." „Er wird ihm Leben geben." Manche meinen, „er" sei hier Gott. Allein solch ein Wechsel des Subjekts ist in keiner Weise angedeutet. Es ist derselbe „er", der Fürbitte einlegt. In seinem Gebet besitzt der Christ ein Mittel, unmittelbar auf seinen Bruder zu dessen Heile einzuwirken. Was er mit Worten nicht erreicht, was sein gutes Beispiel nicht zuwege bringt, das vermag sein Gebet. Das Gebet ist also das wichtigste Hilfsmittel jedes Seelsorgers. Damit dringt er durch Türen hindurch, die ihm sonst verschlossen bleiben. Es ist natürlich auch das wichtigste Mittel für jeden Vater, jede Mutter, überhaupt jeden Menschen, der um die Seele eines anderen Menschen ringt. Freilich: eine Einschränkung macht der Apostel: „eine Sünde, die nicht zum Tode ist." „Es gibt eine Sünde zum Tode. Nicht von der sage ich, daß er Fürbitte einlegen soll." Was der heilige Johannes damit meint, ist für uns nicht mehr leicht zu bestimmen. Andrerseits muß es seinen ersten Lesern von vornherein klar gewesen sein. Denn er will ihnen einen praktischen Fingerzeig geben für ihr tägliches Gebet. Den gibt man aber nicht durch mysteriöse Andeutungen.

Daß der Apostel hier nicht die spätere moraltheologische Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden vor Augen hat, liegt auf der Hand. Denn er kann unmöglich abraten, etwa für einen, der irgend einen Wertgegenstand gestohlen oder einmal etwas Unkeusches getan hat, zu beten, da doch solche Sünder erfahrungsgemäß sich oft wieder bekehren. Deshalb entspricht es ja gerade seiner Mahnung, für solche besonders zu beten. Am ehesten möchte man an die Sünde wider den Heiligen Geist denken (vgl. Matth. 12, 31 ff.). Aber wenn auch inhaltlich die Sünde, die er meint, sich damit decken bzw. zu deren Genus gehören muß, da es die einzige Sünde ist, die von Natur aus die Bekehrung ohne ein besonderes Wunder der Gnade ausschließt, so hat er sie eben doch nicht als solche bezeichnet, meint also ohne Zweifel eine ganz eigene Sünde. Übrigens kann ja schon aus dem Grunde hier nicht einfach von der Sünde gegen den Heiligen Geist die Rede sein, weil nur Gott festzustellen vermag, ob diese Sünde im Inneren eines Menschen vorliegt. Wenn also die Leser selber das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der „Sünde zum Tode" beurteilen sollen, und wenn offenbar vorausgesetzt wird, daß dieses Urteil leicht zu fällen ist, weil die Sünde klar zu Tage liegt, so kann nur eine ganz offenkundige Handlung bzw. ein öffentlich bekannter Zustand gemeint sein. Nun ist die ganze Absicht des Briefes, die Leser vor den Verführungen der Irrlehrer zu warnen, die „von uns ausgegangen sind, aber nicht zu uns gehörten" (2, 19). Von den echten Christen aber, d. h. denen, „die da glauben an den Namen des Sohnes Gottes" (5, 13), heißt es: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben übergesiedelt sind" (3, 14), die einzige Stelle, wo der Verfasser von „dem Tode" spricht, d. i. dem Zustande, in dem die ungläubige und lieblose Welt sich befindet im Gegensatz zu den Christen, die in dieser Welt des Todes und der Finsternis eine neue Lichtgemeinde bilden (siehe die Erklärung zu Kap. 2 und 3). Die „Sünde zum Tode" kann also in nichts anderem bestehen als in der Rückkehr in diese Welt des Todes, d. h. im Abfall vom Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, und im Austritt aus der Kirche (vgl. Hebr. 6, 4–6). Freilich steht noch nicht bei jedem einzelnen Abtrünnigen die Sünde wider den Heiligen Geist fest. Denn auch Abgefallene und aus der Kirche Ausgetretene sind schon wieder zurückgekehrt. Aber erstens gibt der Apostel hier ja nicht eine allgemeine und für alle Zeiten geltende Vorschrift, sondern eine solche an seine damaligen Leser gegenüber den damals sie beunruhigenden Irrlehrern. Und diese Irrlehrer hatten sich offenbar nicht nur aus einem gewissen Leichtsinn oder in momentaner Verstimmung von der Kirche getrennt, von der Kirche, in der damals noch das vom Heiligen Geiste erzeugte übernatürliche Leben in voller Frische und Kraftentfaltung flutete, so daß es jeden sozusagen mitreißen mußte, der sich nicht bewußt dagegen stemmte. Zweitens ist es ja auch nicht ein eigentliches apodiktisches Verbot, was der Apostel hier gibt, nie und unter keinen Umständen für einen Abgefallenen zu beten. Es ist vielmehr eine Einschränkung, die er notwendig machen muß, gerade weil er soeben so allgemein und be-

dingungslos von der lebenspendenden Kraft der Fürbitte gesprochen hat. Denn an eine Bedingung ist diese Zuversicht naturgemäß gebunden: daß der, den ich durch mein Gebet neu beleben will, wenigstens noch in irgend einer Verbindung mit Christus, der Quelle des Lebens, steht und nicht gänzlich von ihm losgerissen, also gänzlich tot ist. Gewiß vermag Gott bzw. Christus auch das Wunder der geistlichen Totenerweckung zu verrichten (vgl. Joh. 5, 21 ff.). Aber ob er es zum zweiten Male an ein und demselben Menschen verrichtet, das ist eine weitere Frage, die zum mindesten nicht mit der allgemeinen Zuversicht bejaht werden kann, mit der der Verfasser soeben die Gläubigen aufgefordert hat, für den sündigen Bruder zu beten (vgl. Hebr. 6, 4–6). Darum muß er von dieser allgemeinen Zusicherung die Sünde zum Tode ausnehmen, wenn er nicht durch falsche Versicherungen seine Leser in die Irre führen will. Es ist auch so noch ein reiches Feld der Betätigung für ihr Gebet vorhanden.
17 „Jede Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt Sünde, die nicht zum Tode ist." (Die Lesart der Vulgata, die das „nicht" hier ausgelassen hat, besteht nach der überwiegenden Mehrheit der Textzeugen nicht zu recht.) Für alle diese Sünder können und sollen sie beten in der Gewißheit, daß ihr Gebet nicht vergeblich ist.

Das Gebet ist eben doch eine Macht, die noch viel zu wenig gekannt und geschätzt wird. Wenn da irgendwo ein Kranker in seiner einsamen Stube liegt, fernab vom Leben und dessen Arbeit, oder wenn da in einer Dachkammer ein altes gelähmtes Mütterchen sitzt, und beide können nur noch beten, und ihre einzige Beschäftigung besteht noch darin, die abgegriffenen Perlen ihres Rosenkranzes durch die Finger gleiten zu lassen und dabei immer und immer wieder ihr Vaterunser und ihr Ave Maria zu murmeln: Das sind zwei Lebensspender. Und erst am Jüngsten Tage wird es offenbar werden, welch eine Fülle von Leben sie gewirkt haben.

## *UNSERE LEBENSGEMEINSCHAFT MIT GOTT DURCH CHRISTUS SICHERT UNS VOR DER BERÜHRUNG DES BÖSEN. Kap. 5 Vers 18—21.*

(18) Wir wissen, daß jeder, der aus Gott gezeugt (oder geboren) ist, nicht sündigt. Sondern wer einmal aus Gott gezeugt worden ist, der hält an ihm fest, und der Böse rührt ihn nicht an. (19) Wir wissen, daß wir aus Gott sind und daß die ganze Welt im Bösen liegt. (20) Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn gegeben hat, den Wahrhaftigen zu erkennen. Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. (21) Liebe Kinder, hütet euch vor den Götzen.

Es gibt Sünde, mannigfaltige Sünde, auch unter den echten Christen. Immer wieder muß der Apostel diese Tatsache feststellen (vgl. 1, 7 ff.), nicht nur gegenüber der häretischen Leugnung der Sünde vonseiten der Irrlehrer,

sondern auch gegenüber dem Leichtsinn oberflächlicher Christen, die im Bewußtsein der Erlöstheit meinen, sich nun ohne Selbstkontrolle gehen lassen zu dürfen. Freilich auch das muß immer wieder betont werden, daß das Christentum
18 eigentlich die Sünde ausschließt (vgl. zu 2, 1 ff. und 3, 6 und 9). „Wir wissen, daß jeder, der aus Gott gezeugt (oder geboren) ist, nicht sündigt." Dieses „Wir wissen" häuft sich in den folgenden Versen. Es kommt dem Apostel darauf an, am Schlusse seines Briefes die Hauptwahrheit des Christentums recht sozusagen ins Bewußtsein zu hämmern, daß wir in unserer durch Christus bewirkten Gemeinschaft mit dem wahrhaftigen Gott gesichert sind gegen Teufel und Welt und das ewige Leben besitzen. „Jeder, der aus Gott gezeugt ist, sündigt nicht." Das ist zu verstehen wie 3, 6 und 9. Wenigstens, wenn er auch im praktischen Leben das Ideal des Christentums nicht ganz erreicht, so weiß er sich doch freizuhalten von der Gewalt des Bösen, in der die Welt ganz gefangen liegt. Das sagt der folgende, mit „Sondern" beginnende Satz. Der griechische Text desselben bietet allerdings allerhand Schwierigkeiten. So fällt schon auf, daß hier das Partizip des Aorist steht (ho gennetheis = der Gezeugte), während im Satze vorher das Partizip des Perfekt gestanden hatte (ho gegenneménos). Das legt die Vermutung nahe, daß hier unter dem „Gezeugten" ein anderer zu verstehen sei als im Satz vorher. Einige Handschriften machen es sich ebenso wie die Vulgata und eine syrische Übersetzung leicht, indem sie statt dessen lesen „die Zeugung". Das gäbe ja einen guten Sinn: „Die Zeugung aus Gott bewahrt oder behütet ihn, nämlich „den Gezeugten", von dem eben die Rede war, so daß der Böse nicht an ihn heran kann. Allein diese Lesart verrät sich zu deutlich als eine Verlegenheitsaushilfe. Andere sehen in dem zweiten „aus Gott Gezeugten" (Partizip des Aorist) Christus den eingeborenen Sohn Gottes. Er, der schlechthin und eigentlich, weil seinem Wesen nach, aus Gott dem Vater gezeugt ist, bewahrt den aus Gnade Gezeugten. Aber da hätte sich der heilige Johannes nicht nur sehr mißverständlich, sondern auch zu ungewöhnlich ausgedrückt. Der zweite „Gezeugte" kann doch kein anderer sein als der erste. Dann erhebt sich freilich die Frage, warum hier statt des vorhin gebrauchten und überhaupt gebräuchlichen Partizip des Perfekt nun auf einmal der Aorist verwendet worden ist, und was überhaupt terein, das soeben mit „bewahren" oder „behüten" übersetzt worden ist, eigentlich heißt. Das griechische Verbum wird in verschiedenen unter sich zusammenhängenden Bedeutungen gebraucht. Eigentlich heißt es beobachten, wahrnehmen. Dann etwas ausspähen, einem auflauern; ferner behüten, bewahren, besonders auch in der hellenistischen Sprache: etwas in unverletztem Zustand bewahren; ferner beobachten im Sinne von etwas einhalten, z. B. die Bedingungen, den Frieden, das Gesetz usw. Endlich kann es auch einfach heißen: sich hüten, und zwar sowohl in aktiver als auch in medialer Form. Stünde also das autón = ihn nicht da, so wäre einfach zu übersetzen: „der aus Gott Gezeugte hütet sich" (nämlich vor dem Bösen). Freilich lesen die meisten Handschriften

statt des autón das reflexive heautón, also: „er bewahrt sich selbst in unversehrtem Zustand". Aber trotz der großen Zahl der Textzeugen bekommt man den Eindruck nicht los, daß sie die schwierigere Lesart mit der leichteren vertauscht haben. Außerdem will es in die Auffassungsweise des Briefes nicht recht hereinpassen, daß der Mensch selber sich in dem unversehrten Zustand bewahrt. Ist es doch vielmehr die Gnade Gottes, „der in ihm bleibende Same Gottes" (3, 9), der seine Sündelosigkeit verursacht. Die Lesart des Codex Vaticanus und einiger anderer, sowie der Vulgata wird also zurecht bestehen. Dann kann sich das „ihn" nur auf Gott beziehen. Und das terrein ist in dem oben angegebenen Sinne von „einhalten" zu verstehen, wenn es hier auch in etwas ungewöhnlicher Weise mit einem persönlichen Objekt verbunden ist: „er hält fest an ihm". Der Wechsel aber vom Partizip des Perfekt zu dem des Aorist hat seinen guten Sinn. Das Partizip des Perfekt besagt den durch die einmalige Handlung eingetretenen dauernden Zustand: der Gezeugte = das Kind Gottes. Der Aorist bezeichnet die einmalige vergangene Handlung selbst. Also ist der Sinn: Der durch die Zeugung aus Gott zum Kinde Gottes gewordene Mensch sündigt nicht mehr. Wohl wäre und ist das an sich noch möglich. Denn die sündige Natur bleibt trotz des Aktes der Wiedergeburt bestehen. Aber der, an dem dieser Akt einmal vollzogen worden ist, wer einmal wiedergeboren worden ist, der hält fest an Gott. Denn dieses Festhalten an Gott mittels des freien Willens ist notwendig, da ja durch die Wiedergeburt kein physisches Band zwischen Mensch und Gott geknüpft ist, sondern ein Gnadenband, zu dessen Erhaltung das Zusammenwirken von freiem Willen und Gnade notwendig ist (vgl. 4, 11 und Joh. 15, 3). Wer aber so an Gott festhält, der ist geschützt vor „dem Bösen", nämlich dem Teufel (vgl. 2, 13 14). An den kann der Teufel nicht einmal rühren, geschweige denn, ihn in seine Gewalt bringen. In diesem, mehr abgeschwächten Sinne von anrühren (vgl. dagegen Joh. 20, 17) ist hier das griechische Wort háptesthai zu nehmen, weil dadurch erst der ganze Gegensatz zu dem im folgenden Vers über die Welt Gesagten zum Ausdruck kommt.

Darin besteht eben der große Unterschied zwischen den Christen und der
19 Welt: „Wir wissen, daß wir aus Gott sind und daß die ganze Welt im Bösen liegt." Der Böse = der Teufel ist wieder gemeint, nicht das Böse. Die ganze Welt liegt im Machtbereich des Bösen, oder auch, sie beruht auf ihm, d. h. sie ist ganz in seiner Gewalt. Da ist es freilich merkwürdig, daß die Christen, die doch als Menschen früher auch ganz in der Gewalt des Bösen gewesen sind, sich seinem Machtbereich so gänzlich zu entziehen vermochten, daß er sie nun nicht einmal mehr anrühren kann. Das haben sie auch keines-
20 wegs aus sich fertig gebracht. Sondern „wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir den Wahrhaftigen erkennen". Das griechische Wort diánoia heißt ursprünglich nicht „die Denkart oder Gesinnung", sondern bezeichnet das Organ der Wahrnehmung. Um Gott zu erkennen, richtig zu erkennen, bedarf es nämlich eines ganz neuen über-

natürlichen Organs, das die Menschen der Welt nicht besitzen. Und dieses Organ, diesen neuen Sinn hat der Sohn Gottes uns geschenkt, und zwar zum dauernden Geschenk gemacht (griechisches Perfekt), so daß wir jetzt tatsächlich „den Wahrhaftigen" erkennen. „Der Wahrhaftige" ist kein anderer als Gott selbst. Und zwar ist nach johanneischem Sprachgebrauch mit diesem Ausdruck ein Doppeltes von ihm ausgesagt: Erstens, daß er der einzige wahre und wirkliche Gott ist zum Unterschied nicht nur von den falschen Göttern der Heiden, sondern auch von der falschen Gottesvorstellung, die die hellenistische religiöse Spekulation und besonders die Phantasie der Irrlehrer vom göttlichen Wesen sich bildet. Zweitens besagt der Ausdruck, daß dieser Gott zugleich ein sich offenbarender Gott ist und in denen, die ihn richtig erkennen, eben diese Erkenntnis bewirkt. Durch diese gottgewirkte Erkenntnis wird aber auch unmittelbar die Lebensverbindung mit Gott bewirkt. Deshalb fährt der Apostel weiter: „Und wir sind in dem Wahrhaftigen." Man darf nicht entsprechend der Lesart der Vulgata übersetzen: „Wir sind in seinem wahren Sohne." Aber auch die folgenden Worte des griechischen Textes: „in seinem Sohne Jesus Christus" sind nicht als Opposition aufzufassen zu dem vorhergehenden „in dem Wahrhaftigen", so daß also unter „dem Wahrhaftigen" Jesus Christus selber zu verstehen wäre. Denn es ist kaum denkbar, daß Johannes dasselbe Wort im selben Satze kurz hintereinander in verschiedener Beziehung hinsetzt. Mit „wir sind in dem Wahrhaftigen" ist also Gott gemeint entsprechend dem kurz vorhergehenden: Wir erkennen den Wahrhaftigen. „In seinem Sohne Jesus Christus" bezeichnet das Mittel, durch das wir zur Vereinigung mit „dem Wahrhaftigen", nämlich mit Gott, gelangen. Durch die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus kommen wir zur Gemeinschaft mit Gott selbst. Aus dem angeführten Grunde schließen nun allerdings viele Neuere, daß auch in dem folgenden Satz: „Dieser ist der wahre Gott und ewiges Leben" nicht Christus Subjekt sein könne, sondern nur wiederum Gott. Denn auch hier sei die Annahme kaum tragbar, Johannes habe, nachdem er zuvor zweimal mit dem „Wahrhaftigen" Gott bezeichnet habe, nun plötzlich den Gedanken gewechselt und nenne Christus selbst den wahrhaftigen Gott. Das Pronomen „dieser" sei also nicht auf das unmittelbar vorhergehende „Jesus Christus" zu beziehen, sondern auf das weiter entfernt stehende „in dem Wahrhaftigen". Genauer gesagt: „Dieser" meint nicht nur den vorhergehenden „wahrhaftigen Gott" an sich. Denn sonst würde ja der heilige Johannes eine bloße Tautologie aussprechen: „Dieser wahrhaftige Gott ist der wahrhaftige Gott." Sondern das „dieser" bezeichnet jenen vorhin genannten „Wahrhaftigen" mit Rücksicht auf die Beifügung „in seinem Sohne Jesus Christus". Also wäre der Sinn: Dieser, durch Jesus Christus uns vermittelte Gott ist der wahrhaftige Gott; dieser allein und kein anderer, da wir ja nur durch Jesus Christus Gott in seinem wahren Wesen erkennen. Eine Tautologie läge allerdings in diesem Falle nicht vor. Das ist richtig. Aber ein bißchen sehr geschraubt hätte sich Johannes eben doch ausgedrückt.

Das ist wiederum nicht zu leugnen. Man sagt freilich: Johannes habe seiner Schreib- und Denkart entsprechend Christus unmöglich als „den Gott" (mit Artikel) bezeichnen können (vgl. Joh. 1, 1 2 18). Aber so gut der Apostel Thomas das konnte (20, 28) und damit ein ganz prägnantes Zeugnis seines Glaubens an die Gottheit Christi und an die Identität von dessen göttlicher Wesenheit mit der des Vaters ablegte (vgl. S. 457), so gut konnte das ohne Zweifel auch der Apostel Johannes am Ende seines Briefes. Außerdem entspricht es durchaus seinen Gedanken und seiner Ausdrucksweise, Christus selber „das ewige Leben" zu nennen, während es seiner Sprache doch ziemlich fernliegt, letztere Bezeichnung auf Gott zu übertragen. Daran ändert auch die als Gegenbeweis angeführte Tatsache nichts, daß nach Johanneischer Theologie die Quelle des Lebens im Vater liegt und dieser „dem Sohne gegeben hat, Leben in sich selbst zu haben" (Joh. 5, 26). Daß Johannes endlich in einer neuen Aussage die kurz vorher von Gott gebrauchte Bezeichnung „wahrhaftig" auf den Sohn überträgt, hat bei seiner im Evangelium genug ausgesprochenen Überzeugung von der völligen Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters durchaus nichts Auffälliges. Hält man sich dazu noch den völlig unbestimmbaren Wechsel von Vater und Sohn als Subjekt in den Versen 2, 28 ff. vor Augen, so ergibt sich das Resultat: Alle Gründe sprechen dafür, das Pronomen „dieser" am Anfang des Satzes, wie es auch an sich am natürlichsten ist, auf das unmittelbar vorhergehende „Jesus Christus" zu beziehen und bei der Erklärung der Kirchenväter und sämtlicher älteren Exegeten zu verbleiben, wonach der Verfasser in diesem Sätzchen ein klares unumwundenes Bekenntnis der absoluten Gottheit und Wesensidentität Jesu Christi mit Gott dem Vater, dem Gott schlechthin, ausspricht.

Etwas abrupt, aber im Zusammenhang mit den kurz vorhergehenden Sätzen
21 um so wirkungsvoller kommt die Schlußmahnung: „Kinder, hütet euch vor den Götzen." Das griechische Wort für Götze (eidolon) heißt in klassischer Sprache das Bild, das Abbild im Gegensatz zu der Wirklichkeit. Deshalb kann es geradezu den Schatten bezeichnen und wird von Plato zur Bezeichnung der Einzeldinge verwendet im Gegensatz zu der allein wirklichen Idee. Die Septuaginta machte aus diesem Worte den Namen für die Götzenbilder der Heiden, und zwar sowohl für die Abbilder der Götzen als auch für die Götzen selbst, um deren gänzliche Wesenlosigkeit und Nichtigkeit auszudrücken. In diesem Sinne ging es auch ins Neue Testament über. Wenn der heilige Johannes hier vor den eidola warnt, so meint er zwar ohne Zweifel auch die heidnischen Götzen, deren gleißender Kult auch für die aus dem Heidentum kommenden Christen immer noch eine Gefahr bedeuten konnte, wie auch aus anderen Stellen des Neuen Testamentes hervorgeht (vgl. 1 Kor. 5, 10 ff.; Gal. 5, 20; Eph. 5, 5; Kol. 3, 5; 1 Petr. 4, 3; Apok. 2, 14; 9, 20 u. a. O.). Aber die in so eigentümlicher Weise angehängte Warnung wird die Leser seines Briefes, die er im Verlauf des Briefes wiederholt vor den Wahngebilden der Irrlehrer gewarnt hat, besonders darauf aufmerksam machen sollen, daß auch der

Gott der Gnostiker, wie immer deren Phantasie ihn ausmalt, nur ein wesenloses Gebilde ist. Nur der Gott ist der wahrhaftige, den Christus uns vermittelt hat. Ist Christus doch selber und allein „die Wahrheit" d. h. der faßbar und greifbar in Erscheinung getretene Gott (vgl. zu Joh. 14, 6 S. 337 ff.). So bietet dieses kurze Warnungssätzchen auch uns noch reichlichen Stoff zum Nachdenken. Nicht was die Menschen sich über Gott gedacht haben oder ausdenken können, seien es geistreiche Philosophen, seien es fromme Betrachter, nicht das ist Gott. Sondern so ist Gott in Wirklichkeit und nur so, wie er sich unmittelbar in Christus selbst, in dem Christus der vom Heiligen Geist inspirierten Evangelien geoffenbart hat (vgl. S. 338).

## *DER ZWEITE BRIEF DES HEILIGEN JOHANNES. Vers 1—13.*

(1) Der „Alte" an die auserwählte Frau und ihre Kinder, die ich liebe in der Wahrheit, und nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben, (2) um der Wahrheit willen, die in uns bleibt und die unter uns sein wird in Ewigkeit. (3) Unter uns wird sein Gnade, Erbarmen, Friede von Gott Vater her und von Jesus Christus, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

(4) Es war für mich eine überaus große Freude, unter deinen Kindern solche zu finden, die in der Wahrheit wandeln entsprechend dem Gebote, das wir vom Vater erhalten haben. (5) Und nun bitte ich dich, Frau, nicht als ob ich dir ein neues Gebot schriebe, sondern das, das wir von Anfang an hatten, nämlich daß wir einander lieben sollen. (6) Und darin besteht die Liebe, daß wir nach seinen Geboten wandeln. Das ist das Gebot, wie ihr es von Anfang an gehört habt, daß ihr darin wandeln sollt. (7) Denn viele Verführer sind ausgezogen in die Welt, die sich nicht zu Jesus Christus, dem im Fleische Kommenden, bekennen. Das ist der Verführer und der Antichrist. (8) Achtet auf euch, damit ihr nicht verlieret, was ihr erarbeitet habt, sondern vollen Lohn in Empfang nehmet. (9) Jeder, der weiter geht und nicht in der Lehre Christi verbleibt, hat Gott nicht. Wer in der Lehre verbleibt, der hat sowohl den Vater, als auch den Sohn. (10) Wenn einer zu euch kommt und diese Lehre nicht mit sich bringt, so nehmet ihn nicht ins Haus auf und entbietet ihm keinen Gruß. (11) Denn wer ihm den Gruß entbietet, nimmt teil an seinem bösen Tun.

(12) Ich hätte euch zwar noch vieles zu schreiben, möchte es aber nicht mit Papier und Tinte tun. Ich hoffe vielmehr, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu reden, damit unsere Freude vollkommen sei. (13) Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester.

Gleich das erste Wort dieses Briefes gibt uns ein schwer zu lösendes Rätsel
1 auf. Wer ist „der Alte"? Presbýteros (wörtlich: der Ältere bzw. Älteste)

kommt im Neuen Teſtament und in den Schriften der apoſtoliſchen Väter häufig vor. Die Presbyter ſind die Alten in der Gemeinde im Gegenſatz zu den Jüngeren (1 Petr. 5, 5). Aber nicht alle Alten gehören zu den Presbytern, und dieſe werden nicht nur im Gegenſatz zu den Jüngern ſo genannt. Sondern aus den älteren Chriſten einer Gemeinde wurden einige oder mehrere von den Apoſteln bzw. deren Stellvertretern als „Presbyter" eingeſetzt (Apg. 14, 23; Tit. 1, 5; 1 Tim. 5, 22; (erſter) Brief des Papſtes Klemens an die Korinther, um 95 (44, 2 3). Durch dieſe Einſetzung, deren äußerliches Zeichen die Auflegung der Hände war (Tit. 1, 5; 1 Tim. 4, 14), deren innere Wirkſamkeit dem Heiligen Geiſte zugeſchrieben wurde (Apg. 20, 28) und die unter Zuſtimmung der ganzen Gemeinde geſchah (1 Klem. 44, 3), wurden dieſe „Alten" zu Inhabern eines kirchlichen Amtes. Sie bildeten eine Art Senat der Kirchengemeinde, dem die Regierung derſelben oblag und vor den deshalb alle wichtigen Angelegenheiten gebracht wurden (Apg. 20, 28; 11, 30; 21, 18; 1 Petri 5, 1 u. a. O.). Der heilige Martyrer Ignatius von Antiochien († 107) nennt ſie mit Vorliebe „eine Ratsverſammlung Gottes" (Ad Trall. 3, 1 und öfters). Aufgabe der einzelnen Mitglieder dieſes „Presbyteriums" war es insbeſondere, zu predigen (1 Tim. 5, 17; zweiter ſogenannter Klemensbrief 17, 3 5), die Sakramente zu ſpenden (Jak. 5, 14 ff.), überhaupt jegliche Tätigkeit der Seelſorge auszuüben (Brief des heiligen Polykarp von Smyrna († 155) an die Philipper 6, 1). Von den Apoſteln werden „die Alten" in Jeruſalem ausdrücklich unterſchieden (Apg. 15, 2 4 6 22 ff.; 16, 4). Kein Unterſchied jedoch wird im Neuen Teſtament gemacht zwiſchen „Alten" und Biſchöfen (Presbyter und Episkopos), ſondern beide Ausdrücke wechſeln miteinander ab (vgl. Apg. 20, 17 und 28; Tit. 1, 5 und 7; ebenſo in 1 Klem.). Anders in den Briefen des heiligen Ignatius. Hier erſcheinen allenthalben die Presbyter, die „an Stelle der Ratsverſammlung der Apoſtel" ſtehen, wobei der Biſchof „den Vorſitz führt" (Ad Magn. 6, 1), deutlich in Unterordnung unter dem Biſchof; und ſelbſt wenn dieſer, wie es gerade in Magneſia der Fall iſt, noch in verhältnismäßig jüngerem Alter ſteht, „fügen ſie ſich ihm als Verſtändige in Gott" (Ad Magn. 3, 1). Sie bilden nach dieſen Briefen die Mittelgruppe zwiſchen dem Biſchof, „dem Abbild des Vaters" (Ad Trall. 3, 1) und den Diakonen.

Daß der Verfaſſer dieſer beiden kleinen Briefe kein gewöhnlicher Presbyter in jenem amtlichen Sinne geweſen iſt, liegt auf der Hand. Schon ſeine Selbſtbezeichnung als „der Alte", ohne Zufügung eines Namens verrät, daß ihm dieſe Bezeichnung in einer beſonderen Weiſe zukam, und daß er unter derſelben in einem weiten, über die Gemeinde ſeines Wohnortes hinaus ſich erſtreckenden Kreiſe bekannt war. Aber nicht nur bekannt iſt „der Alte" auch in anderen Kirchengemeinden geweſen. Sondern, wie aus dem Inhalt der beiden Schreiben, beſonders des zweiten, ſich ergibt, war er außerdem eine Autoritätsperſon, die ſich das Recht und die Macht zutraute, auch ſehr ſelbſt-

bewußte und herrische Kirchenvorsteher anderer Gemeinden öffentlich zurechtzuweisen. Wer also ist „der Alte"?

Nun findet sich bei Papias, dem Bischof von Hierapolis, der etwa in der Zeit von 130–140 fünf Bücher, „Erklärungen der Herrenworte", geschrieben hat, eine merkwürdige Stelle. Zwar sind diese fünf Bücher als Ganzes nicht mehr erhalten. Aber der Kirchenschriftsteller Eusebius, Bischof von Cäsarea († 339), bringt in seinen Schriften eine ziemliche Anzahl von Zitaten aus denselben. So steht auch im III. Buch seiner Kirchengeschichte, im Kapitel 39, ein längeres Zitat aus der Vorrede des Papias. Darin versichert dieser, daß er alles, was er selber von „den Alten" unmittelbar habe in Erfahrung bringen können, in seinem Buch zusammenstellen wolle, da er nicht wie andere seine Freude daran habe, möglichst viel zu hören, sondern das, was vom Herrn und von der Wahrheit selbst herstamme. Dann fährt er fort: „Wenn aber gelegentlich auch einer von denen, die mit den Presbytern im Verkehr gestanden hatten, kam, dann erkundigte ich mich nach den Reden der Presbyter, was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder sonst einer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen." Scheinbar also gab es nach diesem Satze des Papias einen „Presbyter Johannes", der verschieden ist von dem Apostel Johannes, da ja beide getrennt angeführt werden, der erste in der Reihe der Apostel, der zweite zusammen mit Aristion, der kein Apostel gewesen ist, und da es überdies bei den ersteren heißt: „was gesagt *hat*", während er hier in Erfahrung bringen will, was sie *sagen* (Präsens). So erklärt auch Eusebius selber den Satz. Denn er fährt fort: „Dabei ist es auch beachtenswert, daß er den Namen Johannes zweimal aufzählt, wobei er den ersteren mit Petrus und Jakobus und Matthäus und den übrigen Aposteln zusammen anführt und auf diese Weise deutlich den Evangelisten bezeichnet. Den anderen Johannes aber erwähnt er in einem getrennten Satze außerhalb der Reihe der Apostel, indem er ihm den Aristion voranstellt, und nennt ihn ausdrücklich Presbyter. Somit wird auch dadurch die Nachricht derer als wahr erwiesen, die behaupten, es habe zwei des gleichen Namens in Asien gegeben und es seien auch zwei Grabmäler in Ephesus vorhanden, von denen jedes jetzt noch den Namen Johannes trage" (Eus., Kirchengesch. III 39, 5 und 6). Für letztere Nachricht von den zwei Johannesgräbern bringt er auch später einen Beleg aus den Schriften des gelehrten Dionysius von Alexandrien († 264 oder 265) (Kg. VII 25, 16).

Ist also etwa jener vom Apostel Johannes verschiedene Presbyter Johannes der Verfasser der zwei kleinen Briefe? Schon im Altertum waren manche dieser Ansicht. So heißt es bei Eusebius (Kg. III 25, 3): „Zu den umstrittenen (heiligen Schriften) gehört ... der sogenannte zweite und dritte Johannesbrief, ob sie nun vom Evangelisten herrühren oder von einem anderen gleichen Namens." Nach Hieronymus (De viris ill. 9, 18) haben manche

in diesem „anderen gleichen Namens" tatsächlich den „Presbyter Johannes" gesehen. Doch da erhebt sich vor allem die Frage, ob denn jener andere „Presbyter Johannes" überhaupt existiert hat, eine Frage, in deren Beantwortung die Gelehrten bis auf den heutigen Tag auseinandergehen. Zunächst einmal ist Folgendes zu erwägen: Wenn der vom Apostel Johannes verschiedene Presbyter Johannes existiert und die beiden Briefe geschrieben hat, dann muß er, wie aus beiden Briefen sich ergibt, ein Mann von ganz besonderem Ansehen in Kleinasien gewesen sein. Denn ein gewöhnlicher Gemeindepresbyter hätte es sich nicht herausnehmen dürfen, über die Grenzen seiner eigenen Kirchengemeinde hinaus so autoritativ aufzutreten. Dann ist es aber äußerst auffällig, daß die gesamte übrige christliche Tradition der ersten Jahrhunderte von diesem Presbyter Johannes nichts weiß. Denn alle alten Zeugen (Polykrates von Ephesus, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian) kennen nur den Apostel Johannes in Ephesus. Auch Papias spricht sonst immer nur, außer an der oben zitierten Stelle, wie von einem Johannes, den er „den Presbyter" nennt. Nun könnte man ja vermuten, eben wegen der Berühmtheit dieses Johannes hätten jene alten Schriftsteller ihn mit dem Apostel Johannes verwechselt und an seine Stelle gesetzt. Aber wenn bei der Allgemeinheit jener Überzeugung eine solche Verwechslung schon an sich kaum denkbar ist — denn sie mußte doch einen Grund haben, und ein solcher könnte nur in einer wirklichen Anwesenheit des Apostels Johannes in Ephesus gefunden werden — so ist sie erst recht ausgeschlossen beim heiligen Irenäus. Denn dieser war ein Schüler des heiligen Polykarp, der seinerseits nach dem Zeugnis des Irenäus ein Schüler des Apostels Johannes gewesen ist. Da ist es unmöglich, daß Irenäus den Lehrer seines Lehrers, von dem dieser ihm mündlich erzählt hat, mit einem anderen verwechselt hätte. Das eine steht also fest: Der Apostel Johannes hat sicher in Ephesus gelebt und zwar nach dem Zeugnis des heiligen Irenäus (Adv. haer. II, 22, 5; 3, 4; Eus., Kg. III, 23, 3 4; 28, 6) bis in die Zeit des römischen Kaisers Trajan (98 – 117) hinein. Von einem von ihm zu unterscheidenden Presbyter Johannes wissen wir nur aus der oben zitierten Stelle des Papias bzw. aus der Interpretation dieser Stelle durch Eusebius. Dadurch jedoch wird das Schweigen gerade des Irenäus über den zweiten Johannes noch auffälliger. Denn er hatte ja den Papias auch gelesen (vgl. Kg. III, 39, 1). Aber noch mehr: Das, was Eusebius auf Grund der oben zitierten Stelle dem Presbyter Johannes zuschreibt, behauptet Irenäus von dem Apostel Johannes. Eusebius zieht nämlich aus jener Stelle des Papias den Schluß: „Papias selbst läßt in dem Vorwort zu seinem Werk deutlich erkennen, daß er keineswegs ein Hörer der heiligen Apostel gewesen ist und sie nicht selbst gesehen hat, aber er behauptet, die Lehren des Glaubens von denen, die mit ihnen bekannt waren, empfangen zu haben" (Kg. III 39, 2). Ebenso schreibt er nachher (III 39, 7) „Papias gibt zu, die Worte der Apostel von denen, die mit ihnen in Verkehr gestanden hatten, empfangen zu haben, versichert aber, ein Hörer des Aristion

und des Presbyters Johannes gewesen zu sein." Demgegenüber bezeichnet Irenäus den Papias ausdrücklich als einen „Hörer des Johannes", unter dem er den Apostel Johannes versteht, da er nie von einem anderen Johannes spricht, und als einen „Freund des Polykarp" (vgl. Eus., Kg. III, 39, 1). Da nun Irenäus, der das ganze Werk des Papias in Händen gehabt hat, ohne Zweifel auch die Vorrede gelesen hat, so ist bei ihm eine Verwechslung des Presbyters mit dem Apostel infolge Nichtkenntnis des ersteren undenkbar. Sie ist aber auch schon deshalb ausgeschlossen, weil seine Mitteilung über Papias ohne Zweifel ebenfalls von seinem Lehrer Polykarp, dem Freunde des Papias und gemeinsamen Mitschüler des Apostels Johannes herstammt. Da aber andrerseits Eusebius seine entgegenstehende Behauptung nicht auf irgend eine Tradition stützt, sondern zu derselben lediglich durch Interpretation der fraglichen Papiasstelle gelangt, ergibt sich die Vermutung, daß er eben diesen Satz falsch interpretiert habe. Tatsächlich widerspricht er sich auch selbst in den daraus gezogenen Folgerungen. Denn einerseits begründet er seine Schlußfolgerung mit dem Hinweis darauf, daß Papias jenen Johannes außerhalb der Reihe der Apostel anführe und ausdrücklich als Presbyter bezeichne. Er findet also einen Unterschied zwischen den dort erwähnten Presbytern und den Aposteln. Andrerseits setzt er beide einander gleich, wenn er kurz vor jenem Zitat sagt, Papias habe „die Glaubenslehre von denen, die mit ihnen (d. h. den eben vorhergenannten Aposteln) im Verkehr gestanden hatten, empfangen". Ebenso widerspruchsvoll bezeichnet er in der oben erwähnten Stelle III, 39, 7 die Gewährsmänner des Papias als solche, die mit den Aposteln in Verkehr gestanden hatten, während sie nach seiner Deutung jener anderen Stelle aus dem Vorwort des Papias nur mit den von den Aposteln verschiedenen Presbytern bekannt gewesen wären.

Tatsächlich ist die Unterscheidung der Presbyter von den Aposteln an jener Stelle unmöglich. Denn man wüßte dann mit dem Ausdruck: „dann erkundigte ich mich nach den Reden der Presbyter", gar nichts anzufangen. Man müßte höchstens etwa mit manchen annehmen, diese Presbyter seien Apostelschüler gewesen und Papias würde also sagen wollen, er habe sich, wenn er mit Schülern von Apostelschülern zusammentraf, nach den Reden dieser Apostelschüler erkundigt, um aus deren Reden dann herauszubringen, was die Lehrer dieser Apostelschüler, nämlich die Apostel selbst, gesagt hätten. Das wäre ein bißchen arg kompliziert. Und ebenso sonderbar wäre es, daß er aus den auf diesem Wege erfahrenen Reden der Apostelschüler auch herausbringen will, was ein anderer Apostelschüler, nicht Apostel, der Presbyter Johannes, sagt. Außerdem würde das nicht einmal stimmen. Denn „der Presbyter Johannes" war gar kein Apostelschüler, sondern, wie es an derselben Stelle heißt, ein „Jünger (= Schüler) des Herrn". Genau so werden aber auch in der Reihe vorher die Apostel als „Schüler des Herrn" bezeichnet. Die Presbyter können demnach niemand anders sein als die Apostel selbst. So haben schon der syrische Übersetzer (um 350), ebenso Rufin

und Hieronymus (De viris ill. 18), die doch auch der griechischen Sprache kundig waren, den Satz verstanden. Und er läßt sich auch gar nicht anders verstehen. Denn das folgende „was ... gesagt haben" und „was sagen" will deutlich den Inhalt des vorhergehenden Sätzchens „ich erkundigte mich nach den Reden der Presbyter" auseinanderlegen. Er will nicht erst aus den Reden der Presbyter herausfinden, was die Apostel zu diesen gesagt haben, sondern „die Reden der Presbyter" sind das, „was Andreas, Petrus usw. gesagt haben". Somit sind sämtliche Beweise für die Existenz eines zweiten Johannes hinfällig geworden, und der Presbyter Johannes kann kein anderer sein als der Apostel Johannes, der einzige dieses Namens, den die ganze sonstige Überlieferung in Ephesus kennt.

Allerdings eine Schwierigkeit bleibt noch bestehen: Wie kann Papias den einen Johannes zweimal hintereinander anführen, das erste Mal in der Reihe der anderen Apostel, das zweite Mal in einer besonderen Reihe mit dem Namen „der Alte" oder „der Presbyter", wobei es in der ersten Reihe heißt, „was er gesagt hat" (Vergangenheit), in der zweiten, „was er sagt" (Gegenwart)? Der Hinweis darauf, daß die anderen Apostel schon tot, Johannes mit Aristion aber noch am Leben gewesen sei, genügt nicht. Denn er kann doch nicht ein und denselben Johannes gleichzeitig zu den Toten und zu den Lebenden rechnen. Man muß sich den immerhin klaren Gedanken des Papias aus seiner allerdings ungeschickten Satzkonstruktion herausschälen: Die „Presbyter", d. h. „die Alten", sind bei Papias ähnlich wie bei Klemens von Alexandrien und bei Irenäus, bisweilen auch bei Origenes, die Leute der früheren Generation, zu denen die spätere als zu ihren Lehrern aufschaut. Für Papias sind das entsprechend seiner Zeit „die Jünger des Herrn", d. h. diejenigen, die den Herrn noch persönlich gekannt haben und in persönlichem Verkehr mit ihm gestanden sind. Dabei ist es gleichgültig, ob sie auch zu dem engeren Kreis der Apostel gehört haben oder nicht. Denn nicht darauf kommt es dem Papias an, sondern lediglich, ob sie als „Autopten", d. h. als persönliche Ohren- und Augenzeugen ihm authentische Nachrichten über den Herrn zu vermitteln imstande sind. Wie er selbst am Anfang seiner Vorrede sagt, hat er, wo sich ihm die Gelegenheit bot, persönlich bei solchen seine Erkundigungen eingezogen. Dazu paßt ja auch die Nachricht des heiligen Irenäus, er sei ein „Hörer des Johannes" gewesen. Ebenso eifrig war er aber auch darauf bedacht, andere Leute auszufragen, die mit „den Alten", d. h. den Augenzeugen, in persönlicher Berührung gestanden hatten. Darunter gab es zwei Gruppen, die er getrennt in diesem umstrittenen Satze anführt: Erstens solche, die früher in Palästina mit dem Apostelkollegium Berührung gehabt hatten und nun, wie so manche andere Judenchristen, nach Kleinasien gekommen waren. Von diesen will er erfahren, was die einzelnen Apostel „gesagt haben." Es gibt aber auch Leute, die gegenwärtig noch mit noch lebenden Jüngern des Herrn, insbesondere mit Aristion und Johannes, in Verbindung stehen, wie früher Papias selbst dieses Glück gehabt hat. Von diesen will er

erfahren, was Ariſtion „ſagt" und beſonders, was „der Alte" Johannes, ſein ehemaliger Lehrer, ſagt. Denn der war zu jener Zeit tatſächlich nicht nur ſehr alt, ſondern er war noch der einzige Überlebende von den „ganz Alten", die unmittelbar zum Kreiſe der Apoſtel gehört hatten. Kein Wunder, daß er nicht nur die höchſte Autorität genoß, ſondern daß der Beiname „der Alte" zu ſeinem Ehrentitel geworden war, mit dem er ſich geradezu ſelbſt bezeichnete, ohne daß noch eine Namensnennung nötig geweſen wäre, wie die beiden kleinen Johannesbriefe zeigen.

Führt uns ſomit der ganze bisherige Beweisgang ganz von ſelbſt auf „den Alten" hin, der ſich in dieſen beiden Briefen mit dieſer Bezeichnung als Verfaſſer vorſtellt, ſo liefern umgekehrt dieſe Briefe den letzten Schlußſtein zum Beweis der Identität des Apoſtels Johannes und des Presbyters „Johannes". Denn ein Vergleich dieſer Briefe ſowohl mit dem Evangelium des heiligen Johannes, als auch beſonders mit dem erſten Johannesbrief ergibt ſo viele Übereinſtimmungen in Bezug auf eigentümliche Ausdrücke, grammatiſche Konſtruktionen, Ideen und die Art von deren Verbindung, Geſamtzweck uſw., daß die kleinen Verſchiedenheiten, die man glaubt finden zu können, demgegenüber gar nicht in Betracht kommen. „Der Alte" der beiden Briefe iſt der Apoſtel und Evangeliſt Johannes, der nach dem Zeugnis der geſamten alten Tradition in Epheſus gelebt hat und dort auch begraben liegt. Die Behauptung des Dionyſius von Alexandrien, es gebe in Epheſus zwei Johannesgräber (ſiehe oben), bildet keinen Gegenbeweis. Daraus folgt nur, daß man eben im 3. Jahrhundert nicht mehr wußte, welches das richtige Johannesgrab ſei.

Angeſichts dieſer durchſchlagenden inneren Beweiſe hat es nichts auf ſich, daß der Traditionsbeweis für die Echtheit des zweiten und dritten Johannesbriefes weniger leicht zu führen iſt als jener für die Echtheit des erſten Briefes und des Johannesevangeliums. Sind wir doch, beſonders was das Evangelium anbelangt, in einer recht glücklichen Lage. Aus der Wolke von Traditionszeugen für dasſelbe ſei nur einiges hervorgehoben: Schon in den Briefen des heiligen Martyrers Ignatius († 107) wimmelt es ſozuſagen von johanneiſchen Worten und Gedanken. Deutliche Anklänge finden ſich weiterhin im erſten Klemensbrief (um 95), im Hirten des Hermas (um 100), in der „Lehre der zwölf Apoſtel" um die gleiche Zeit, im ſogenannten zweiten Klemensbrief (um 120), im Barnabasbrief (um 130). Ähnliches gilt von dem ſogenannten Protoevangelium des Jakobus und von den Fragmenten des Baſilides. Der Häretiker Valentinus (um 140) verrät Abhängigkeit vom Prolog des Johannesevangeliums, über das einer ſeiner Anhänger, Herakleon, um 160 einen Kommentar geſchrieben hat. In dem Evangelium, das der Häretiker Marcion ſich zuſammengeſtoppelt hat (um 145), finden ſich Teile aus dem Johannesevangelium, ebenſo wie in dem ſogenannten Petrusevangelium (um 150) und in den Akten des Johannes und des Petrus, die der angebliche Johannesſchüler Leucius um 160–170 verfaßt hat. Noch weitere Zeugniſſe ließen ſich

hinzufügen, um zu beweisen, daß „das Johannesevangelium schon gegen Ende der Regierung Trajans vorhanden war und in Asien gelesen wurde" (Harnack) bzw. nicht nur in Asien. Aber auch sein Verfasser ist reichlich genug bezeugt, schon durch Polykrates (siehe oben; vgl. Eus., Kg. V, 24, 3), Irenäus (Adv. haer. III, 1, 1; vgl. Eus., Kg. V, 8, 2 ff.), Klemens von Alexandrien (Eus., Kg. VI, 14, 7), das Muratorische Fragment (Ende des 2. Jahrhunderts), Tertullian († 220; De praeser. haer. 22, adv. Marc. IV, 2). Nimmt man die im Kommentar behandelten inneren Gründe für den Augenzeugen und Liebesjünger als Verfasser dazu (vgl. besonders S. 434 und 441), so kann man ruhig behaupten: das Johannesevangelium steht mit einer Festigkeit da, die allen Anstürmen der Kritik Trotz bietet.

Ähnliches gilt auch von der Bezeugung des ersten Johannesbriefes, den schon Polykarp in seinem Brief mehrfach benützt hat und dem Papias ebenfalls nach dem Zeugnis des Eusebius (Kg. III, 39, 17) Stellen entnommen hat. Die späteren Zeugen treten in gleicher Weise für ihn ein wie für das Johannesevangelium. Außerdem berühren sich beide Schriften inhaltlich so innig und so häufig, daß sie schon aus diesem Grunde in der Verfasserfrage gar nicht zu trennen sind.

Daß für den zweiten und dritten Brief der Traditionsbeweis nicht so leicht ist, begreift sich schon aus der Kleinheit der beiden Briefe und daraus, daß sie für das christliche Leben nur weniges enthalten und nichts, was nicht mit anderen oder fast den gleichen Worten auch im größeren Briefe steht. Dazu kommt noch die häufige Gepflogenheit der Alten, auch wenn eine Mehrheit von Briefen vorhanden war, beim Zitieren einfach zu schreiben: „Paulus in seinem Briefe an die Korinther, an die Thessalonicher" usw. Immerhin kann man schon bei Polykarp und Ignatius von Antiochien Anklänge an 2 Joh. finden, aus dem Irenäus ausdrücklich Zitate gibt als „Worte des Johannes, des Schülers des Herrn" (Adv. haer. I, 16, 3 und III, 16, 8). Klemens von Alexandrien hat nach Eusebius (Kg. VI, 141) alle katholischen Briefe kommentiert, also auch wohl nicht nur den zweiten Johannesbrief, dessen Kommentar in lateinischer Übersetzung noch vorhanden ist, sondern auch den dritten. Das Muratorische Fragment spricht von Briefen des Evangelisten Johannes. Allerdings wurde deren Echtheit um jene Zeit (Ausgang des 2. Jahrhunderts) nicht nur in Rom, sondern auch in Alexandrien teilweise bestritten, wie Origenes mitteilt, ohne freilich selbst Gewicht auf diese Mitteilung zu legen. Und merkwürdigerweise beruft sich Dionysius von Alexandrien, obwohl er Zweifel an der Echtheit der beiden Briefe äußert, doch wieder auf dieselben. Denn da wo er sich bemüht, die Apokalypse dem heiligen Johannes abzusprechen, weist er darauf hin, daß auch diese beiden Briefe im Gegensatz zur Apokalypse den Namen des Verfassers nicht nennen, sondern nur die Überschrift „der Presbyter" tragen. Es hat auch lange gegangen, bis sie in die syrische Bibel, die übrigens anfangs überhaupt keinen der katholischen Briefe enthielt, aufgenommen wurden. Und noch Hieronymus berichtet

von solchen, die sie „dem Presbyter Johannes" im Gegensatz zum Apostel zuschrieben, obwohl er persönlich sie für kanonisch und apostolisch hält (De viris ill. 9. 18; Ad Theod. ep. 75, 3).

Strittig ist auch, wer unter der „Frau" (griechisch kyría, das man gewöhnlich mit „Herrin" übersetzt) zu verstehen ist. Manche Ausleger alter und neuer Zeit denken an eine Einzelperson. Klemens von Alexandrien hielt Eklékta („Auserwählte") für ihren Eigennamen. Das geht aber schon wegen Vers 13 nicht, wonach ihre Schwester denselben Namen gehabt haben müßte. Kyría kommt allerdings auch sonst als Eigenname vor und müßte schon wegen der Wiederholung in Vers 5 als Name der Adressatin aufgefaßt werden. Nur steht dem der griechische Sprachgebrauch entgegen, wonach es heißen müßte kyría te eklékte und nicht eklékte kyría. Manche verzichten deshalb auf den Eigennamen und lassen den Brief einfach an eine nicht genannte, mit dem Ehrentitel „Herrin" bezeichnete Frau geschrieben sein. Allein der ganze Inhalt des Briefes spricht gegen die Auffassung, daß überhaupt eine Einzelperson die Adressatin sei. Schon daß „alle, die die Wahrheit erkannt haben", diese einzelne Frau samt ihren Kindern lieben (Vers 1), ist etwas sonderbar. Noch merkwürdiger klingt Vers 13, wonach also ihre Neffen und Nichten sie grüßen lassen. Warum läßt die Schwester, die doch nach der Art, wie sie hier genannt wird, offenbar noch am Leben ist, nicht auch grüßen? Endlich müßte die betreffende Frau nicht nur sehr viele, und zwar erwachsene Kinder gehabt haben, da der Apostel einige von diesen persönlich kennt, den anderen aber allerhand Mahnungen erteilt, sondern der ganze Wechsel zwischen dem Singular der Anrede und dem Plural in den Ermahnungen verrät deutlich, daß „die Frau" ein Kollektivbegriff ist, der eine größere Anzahl Individuen zusammenfaßt. Das wird am deutlichsten in Vers 5: „Ich bitte dich, Kyria, . . ., daß wir einander lieben." Die Kyria kann also nur eine Kirchengemeinde sein, wie ja auch der heilige Petrus in seinem ersten Briefe die römische Kirchengemeinde in ganz ähnlicher Weise „die Miterwählte in Babylon" nennt (1 Petri 5, 13). War so die Personifizierung einer Gemeinde vielleicht gerade durch dieses ursprünglich nach Asien gerichtete und dort in hohem Ansehen stehende Sendschreiben des heiligen Petrus veranlaßt worden (Zahn, Einleitung II 593), so wurde die Bezeichnung kyría durch den in jener Zeit herrschenden Sprachgebrauch von selber geboten. Nach Ausweis der Papyri war damals die Anrede kýrie an Höherstehende gang und gäbe. Dem Wort kýrios aber entsprach für Frauen das Wort kyría. „Wo du kyrios bist, da bin ich kyria", sagt die Gattin bei Plutarch zu ihrem Manne (Quaest. rom. 30), und bei Epiktet heißt es: „Die Frauen werden von 14 Jahren an von den Männern kyríai genannt" (Enchiridion c. 40). Der Apostel bringt also durch diese Bezeichnung seine Ehrfurcht vor der Kirche Christi (die ja vom griechischen Wort kyría ihren Namen „Kirche" trägt) zum Ausdruck. Daß ihn zur Wahl des Wortes auch das enge Verhältnis, in dem die Kirche zum „Herrn", d. i. zu Christus, steht, mit veranlaßt hat, wie

manche annehmen, ist immerhin ebenfalls möglich. Ist doch die Kirche nicht nur Christi Braut (Joh. 3, 29; Offb. 22, 17), sondern auch seine Gattin (Offb. 21, 9; Eph. 5, 22–32).

An eine Kirchengemeinde also wendet sich der heilige Johannes und an ihre Kinder, d. h. ihre einzelnen Glieder. Welche Kirchengemeinde, ist nicht gesagt. Manche vermuten, es sei dieselbe wie die des Gaius, an den der dritte Brief gerichtet ist (siehe zu 3 Joh. 9). Jedenfalls ist der Brief an eine Einzelgemeinde gerichtet und nicht etwa ein Rundschreiben wie der erste Brief, da er ja in seiner Kürze einen ganz bestimmten Zweck verfolgt. Der Apostel liebt diese Gemeinde und ihre Kinder „in der Wahrheit". Gewöhnlich übersetzt man „in Wahrheit", weil im Griechischen der Artikel fehlt, also in wahrer, aufrichtiger Liebe, wie sie 1 Joh. 3, 18 von den Christen verlangt wird. Aber in 3 Joh. 3 fehlt der Artikel auch, wo doch der Sinn wie in 3 Joh. 4 nur sein kann „in der Wahrheit". Und dem Zusammenhang entspricht auch hier diese Auffassung besser. Der Artikel ist weggelassen, weil auf dem Begriff als solchem der ganze Nachdruck liegt. „Die Wahrheit" ist ja Christus selbst, als der in die Erscheinung getretene Gott (vgl. Joh. 14, 6 S. 337). Im Glauben aber wird diese Wahrheit angeeignet. Darum kann „die Wahrheit" geradezu gleichgesetzt werden mit „dem Glauben". Nur darf man darunter nicht lediglich den schulgemäßen Begriff des Fürwahrhaltens verstehen. Denn „die Wahrheit", d. h. Christus, d. h. sein übernatürliches Leben, das uns zu schenken er gekommen ist, wird nicht durch bloßes abstraktes Fürwahrhalten angeeignet, sondern durch die gläubige Hingabe an ihn in einem christlichen Lebenswandel. In diesem Sinne also liebt der Apostel sie „in der Wahrheit" oder „im Glauben", d. h. mit jener aus dem Glauben an Christus hervorquellenden, spezifisch christlichen übernatürlichen Liebe, die sich eben dadurch von jeder anderen Form der Liebe wesentlich unterscheidet (vgl. 1 Joh. 4, 7 ff. S. 506 ff.). Der heilige Paulus würde seiner Art entsprechend schreiben „in Christus". Und nicht Johannes allein liebt sie in dieser Weise, sondern auch alle wirklichen Christen, das sind „alle, die die Wahrheit erkannt haben". Denn das ist das Eigentümliche der christlichen Liebe, daß sie auch solche umfaßt, die man persönlich noch nie gesehen hat, weil wir ja alle, auch die in den entlegensten Missionsgebieten weilenden Christen jeder Nation und Rasse,
2 eins sind in Christus. Denn wir Christen lieben einander „wegen der Wahrheit, die in uns bleibt". Das ist das gemeinsame Band, das uns alle so eng zusammenschließt, enger noch als gemeinsames Blut, daß wir alle nicht nur denselben Glauben haben, sondern vom gleichen aus dem Glauben hervorfließenden übernatürlichen Leben Christi selber leben (vgl. das Gleichnis vom Weinstock, Joh. 15, 1 ff.). „Und diese Wahrheit wird unter uns sein in Ewigkeit." Auch wenn da manches Trennende sich einschleichen will, manche Zwistigkeit, manches Mißverstehen, und wenn auch der einzelne Christ in seinem Handel und Wandel nicht immer „der Wahrheit", d. h. Christus, entspricht: die Quelle des übernatürlichen Lebens bleibt eben doch, deren be-

fruchtende Wasser sich stets wieder über all das menschlich Unzulängliche ergießen, und damit bleibt auch über alles Störende und Trennende hinaus die christliche Liebesgemeinschaft. Eigentlich würden wir erwarten, daß der Verfasser nun genau wie 1 Tim. 1, 1 und 2 Tim. 1, 1 mit einem Segenswunsch
3 weiterfährt: „Gnade, Erbarmen, Friede werde euch zuteil", wie auch die Vulgata und eine Anzahl von griechischen Handschriften haben. Aber der heilige Johannes ist so hängen geblieben in seinem Lieblingsgedanken an „unsere" gemeinsame „Wahrheit und Liebe", die ja auch der Quell jener Segensgüter ist, daß er das „uns" beibehält und daß der Segenswunsch für die Adressaten sich ganz von selbst in einen Ausdruck der Zuversicht verwandelt für alle, die Adressaten wie den Briefschreiber, wie alle mit ihnen in gemeinsamem Glauben Verbundenen überhaupt: Genau so wie „die Wahrheit", dieses kostbare, vom Vater uns durch Christus, seinen Sohn, gemachte Geschenk, in Ewigkeit unter uns sein wird, ebenso „wird unter uns sein Gnade, Erbarmen, Friede von Gott Vater her und von Jesus Christus, dem Sohne des Vaters". Und ganz seiner Art entsprechend setzt er noch einmal ausdrücklich und mit Betonung die Grundbedingung dieser drei Segensgüter hinzu: „in Wahrheit und Liebe".

Schon diese ersten Einleitungssätze des Briefes, die so gänzlich und zugleich in so origineller Weise aus den Gedanken des 1 Joh. herausfließen, bieten ebensosehr einen Beweis für die Identität des Verfassers von 2 Joh. und 1 Joh., als sie uns zeigen, wie tief dieser Verfasser in jenen Gedanken überhaupt gelebt hat. Ein bloßer Nachahmer hätte es nicht fertig gebracht, in dieser Weise aus der Gedankenwelt des Apostels heraus zu schreiben und den in Briefanfängen üblichen Segenswunsch so originell umzuformen. Von einer „bei dem Verfasser des ersten Briefes unbegreiflichen Dürftigkeit der Auffassung und Abgegriffenheit der zitierten Begriffe" kann man also wahrlich schon in diesen Sätzen nichts bemerken. Ebensowenig aber in den folgenden. Schleiermacher hat freilich in seiner Einleitung in das Neue Testament (S. 399) die Verse 4–6 „ein der logischen Zergliederung unzugängliches Aggregat von Erinnerungen an 1 Joh." genannt. Und andere haben sich sein Urteil zu eigen gemacht. Aber nicht mit Recht. Auch diese Verse zeigen uns, wie der Apostel Johannes stets die Summe des christlichen Lebens in wenige Grundgedanken zusammenfaßt. Der Schein der Abgerissenheit und Unklarheit der Sätze kommt daher, daß man zu wenig darauf achtet, daß deren einzelne Grundbegriffe viel umfassender sind als das Wort, besonders das deutsche Übersetzungswort, es sagt, und daß sie infolgedessen ineinander überfließen. Die Erklärung wird das zeigen.

Der Verfasser des kleinen, nach antiker Schreibart nur 32 Zeilen eines Papyrusblättchens umfassenden Briefes hat ein wichtiges Anliegen, von dem er weiß, daß es nicht allen Lesern bzw. Hörern des Briefes genehm sein wird. Darum beginnt er, wie der heilige Paulus, mit einem Lob, das freilich in
4 versteckter Weise bereits auf sein Anliegen hinweist: „Es war für mich eine

überaus große Freude, unter deinen Kindern solche zu finden, die in der Wahrheit wandeln entsprechend dem Gebote, das wir vom Vater erhalten haben." Wo und wie er die gefunden hat, sagt er nicht. Vielleicht hat er sie persönlich kennen gelernt, vielleicht hat er auch nur von ihnen bzw. von ihrer Gemeinde durch andere Kenntnis erhalten. Manche übersetzen auch hier entsprechend dem Griechischen ohne Artikel „in Wahrheit", so daß der Sinn wäre: sie wandeln wirklich so, wie das Gebot des Vaters verlangt. Aus denselben Gründen wie oben (Vers 1) ist jedoch die andere Übersetzung vorzuziehen. Sie wandeln „in der Wahrheit", d. h. sie führen einen christlichen Lebenswandel. Und das wiederum heißt nach dem Vollbegriffe von „Wahrheit": sie haben den richtigen Glauben an Christus, „den Sohn des Vaters", wie oben (Vers 3) nicht ohne Grund hinzugefügt war, und sie besitzen die diesem Glauben entsprechende christliche Liebe. Denn so verlangt es das Doppelgebot des Vaters (1 Joh. 3, 23), das im Grunde genommen nur eines ist, wie ja auch der rechte Christusglaube und die Liebe eins sind. Denn Johannes kann es sich nicht denken, daß einer den lebendigen Glauben an die Liebe des Vaters und des Sohnes zu uns haben könne (vgl. 1 Joh. 4, 7 ff.), ohne von dieser Liebe innerlich ergriffen auch selber zu lieben. Und das ist ja auch undenkbar. Daher also seine große Freude, weil er von den Kindern jener Gemeinde solche gefunden hat, die beides besitzen. Diese in dem Begriff „Wandel in der Wahrheit" liegende Doppelbedeutung ist wohl zu beachten. Nur so versteht man einerseits, wie der Verfasser nach dem ausgesprochenen Lob wegen ihres Wandels in der Wahrheit plötzlich zu der Bitte bezüglich der Liebe kommt, und wie er andrerseits in Vers 7 mit einem scheinbar ganz unlogischen „Denn" vom Gebot der Liebe zum Irrglauben der Verführer hinüberspringt.

Zunächst also mahnt er die Gemeinde an den zweiten Teil jenes Gebotes des Wandels in der Wahrheit, an die Erfüllung der Pflicht der Bruderliebe. Diese Mahnung ist ja schon vorbereitet durch das soeben gespendete Lob selbst. Denn durch die eigenartige Wendung, er habe „unter ihren Kindern solche gefunden, die in der Wahrheit wandeln", ist ja deutlich genug ausgedrückt, daß dieses Lob keineswegs allen Gliedern der Gemeinde gilt. Daher also seine Bitte. Bevor er sie ausspricht, erinnert er teils bescheiden, teils mit um so größerem Nachdruck daran, daß es kein neues Gebot ist, was er ihnen gibt, sondern „das, was wir von Anfang an haben, nämlich, daß wir einander lieben sollen". Der Satz: „daß wir einander lieben sollen", ist im Griechischen offenbar nicht abhängig von dem: „Ich bitte dich", sondern von dem Folgenden (kein neues Gebot, sondern . . .). Dadurch entbehrt allerdings der Hauptsatz: „Ich bitte dich", seiner unmittelbaren Ergänzung und ist die Bitte selbst in bescheidener Weise nur indirekt ausgesprochen. Es ist ja auch nicht die Rücksicht auf den persönlichen Wunsch des Apostels, was sie zur gegenseitigen Liebe veranlassen soll, sondern das Motiv ihrer Liebe muß eben jenes Gebot sein, das sie von Anfang an hatten. Überdies bildet die Erfüllung des

Liebesgebotes nicht das Hauptanliegen des Apostels in diesem Briefe. Das bringt er erst nachher. Aber er müßte schon nicht der heilige Johannes sein, wenn er nicht überhaupt jede Gelegenheit benützte, um dieses dringendste Gebot Jesu selbst, das auch ihm so sehr am Herzen liegt, stets von neuem einzuschärfen. Und die Worte, mit denen er es hier tut, werden bei ihm, „dem Alten", wohl schon längst zur stehenden Formel geworden sein.

Da er nun soeben von der Liebe geschrieben hat, gibt ihm das die Über-
6 leitung zu seinem Hauptgedanken: „Und darin besteht die Liebe, daß wir nach seinen Geboten wandeln. Das ist das Gebot, wie ihr es von Anfang an gehört habt, daß ihr darin wandeln sollt." Natürlich ist hier die Liebe zu Gott gemeint (vgl. 1 Joh. 5, 3). Über den kleinen Gedankensprung von der Liebe zum Nächsten hinüber zur Liebe zu Gott darf man sich beim Liebesjünger nicht wundern. Ist es doch im Grunde ein und dieselbe Liebe. Und Johannes ist, wie wir das schon in seinem ersten Brief gesehen haben, dermaßen von seinen Grundgedanken erfüllt, daß es ihm, wenn er aus der Fülle seiner Seele schreibt, nicht darauf ankommt, auch stilistisch sich genau an die Gesetze der logischen Verknüpfung zu halten. Die Liebe zu Gott also, in der ja die Liebe zum Nächsten ihren Ursprung hat und die ebenso das Anzeichen der richtigen Bruderliebe ist wie umgekehrt (vgl. 1 Joh. 5, 2), besteht darin, daß wir seine Gebote halten. Das hat Christus selbst oft genug gesagt (vgl. Joh. 14, 15 21 u. a.). Gott aber hat im Grunde nur ein einziges Gebot gegeben, wie sie ja von Anfang ihrer christlichen Unterweisung an gehört haben, daß sie darin wandeln sollen. Das Wort „darin" bezieht sich nicht auf „die Liebe", wie manche Erklärer wollen, sondern auf „das Gebot". Jenes *eine* Gebot Gottes nämlich, in dem sie wandeln sollen und das die ganze Fülle der Gebote in sich enthält, ist, wie gesagt, nicht nur das Gebot der Liebe, sondern jenes in Vers 4 genannte Gebot, das einige Glieder der Gemeinde zur Freude des Apostels so treu beobachten, das Gebot des Wandels „in der Wahrheit", das jene beiden Gebote von 1 Joh. 3, 23 in sich zusammenfaßt.

Nachdem also der Verfasser, wie er als Liebesjünger gar nicht anders konnte, soeben auf den zweiten Teil jenes Gebotes allerdings mehr nebenher hingewiesen hat, kommt er wieder zurück auf seinen Gedanken von Vers 4 und damit zugleich wieder zu seinem Hauptanliegen. Es gibt nämlich viele, die jenes Gebot des Wandels „in der Wahrheit", d. h. im rechten Christusglauben, nicht nur selbst nicht mehr befolgen, sondern auch andere zu dessen
7 Übertretung verleiten wollen: „Denn viele Verführer (man könnte ebensogut übersetzen ‚Irrlehrer') sind ausgezogen in die Welt, die sich nicht zu Jesus Christus, dem im Fleische Kommenden, bekennen." Sie sind ausgezogen (dasselbe Wort wie 3 Joh. 7 von den rechtgläubigen Brüdern), nämlich als Wanderprediger. (Vgl. darüber nachher zu Vers 10 und zu 3 Joh. 5 ff.) Zu der hier gemeinten Irrlehre vgl. 1 Joh. 2, 22 und 5, 5 ff. S. 488 und 519 ff. Man hätte im Griechischen das Partizip des Perfekts erwartet: „der im Fleische gekommen ist". Aber wahrscheinlich ist diese Bezeichnung

Christi schon zur stehenden Glaubensformel geworden für den, der „im Fleische", d. h. als Gott und Mensch, nicht nur schon einmal gekommen ist, um die Welt zu erlösen, sondern ebenso am Jüngsten Tage wieder kommen wird, um sie zu richten. „Das ist der Verführer und der Antichrist." Der plötzliche Wechsel von der Mehrzahl zur Einzahl könnte auffallen, wenn nicht in 1 Joh. 2, 18 die gleiche Auffassung und Sprechweise vom Antichrist vorläge. Auch hier wieder haben wir einen der zahlreichen Beweise, daß nicht nur ein Nachahmer sich bemüht hat, den 2 Joh. aus Reminiszenzen des 1 Joh. zusammenzusetzen, sondern daß ein und derselbe Verfasser beide Briefe geschrieben hat. Denn ein Nachahmer wäre zwar imstande gewesen, seinen Brief aus Bruchstücken des andern aufzubauen, aber nicht so aus der Gedankenwelt des anderen
8 heraus doch wieder eigenartig und selbständig zu sprechen. Vor diesen Verführern also gilt es auf der Hut zu sein, um nicht die ganze bisher mühsam errungene Frucht des Christentums zu verlieren. Mehrere Handschriften, denen sich auch teilweise die neueren Herausgeber des Textes und die Übersetzer anschließen, haben statt „was ihr erarbeitet habt" „was wir erarbeitet haben". Ihr christliches Leben ist ja einerseits die Frucht der Arbeit der Apostel, und diese Frucht kommt andrerseits den Christen selber zugute. Aber höchst wahrscheinlich ist diese Lesart erst später entstanden in der Erinnerung an andere Stellen des Neuen Testamentes, z. B. Gal. 4, 11; Phil. 2, 16; 1 Thess. 3, 5; 1 Kor. 3, 8 9. Infolgedessen haben dann noch andere Handschriften auch in den anderen Verben des Satzes die zweite Person in die erste verwandelt: „Seht zu, daß wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben, sondern daß wir vollen Lohn empfangen." Allein diese Aufforderung wäre etwas geschraubt, während die andere vollständig paßt zu dem Gedanken von 1 Thess. 1, 3 (vgl. auch Joh. 6, 27–29). Diese Irrlehrer nämlich, denen die alte Lehre über Christus zu einfach, man möchte sagen zu „simpel" ist, und die das Christentum mit ihren geistreichen Spekulationen und phantastischen Entlehnungen aus der heidnischen Gedankenwelt weiter fördern möchten, bringen nur sich und ihre gläubigen Hörer dazu, daß sie mit Christus, dem Sohne des Vaters, auch den Vater selbst verlieren, dessen man nur im Sohne und durch den Sohn teilhaftig werden kann (vgl. Joh. 14, 9; 1 Joh.
9 2, 23). „Jeder, der weitergeht und nicht in der Lehre Christi verbleibt, hat Gott nicht. Wer in der Lehre verbleibt, der hat sowohl den Vater als auch den Sohn." Zu allen Zeiten hat es ja solche Fortschrittsleute gegeben (das griechische Verbum wörtlich „vorwärtsschreiten"), die glaubten, die Lehre des Christentums der neueren Zeit anbequemen oder wenigstens die Form ihrer Verkündigung in geistreicher und ästhetisierender Weise dem verwöhnten Zeitgeschmack anpassen zu müssen. Die Folge kann immer nur eine Verwässerung oder gar Ausleerung ihres markigen Inhaltes sein. Denn das Wort des heiligen Paulus ist zu allen Zeiten beherzigenswert: „So bin auch ich, als ich zu euch kam, liebe Brüder, nicht gekommen, um euch mit überwältigender Beredsamkeit und Weisheit das Zeugnis von Gott zu verkündigen. Denn ich

hatte mir vorgenommen, kein anderes Wissen unter euch zu zeigen als das von Jesus Christus, und zwar dem Gekreuzigten" (1 Kor. 2, 1 und 2). Daraus folgt allerdings keineswegs, daß die christliche Verkündigung sich mit donnernden Kraftworten oder mit der Erzählung netter Geschichtchen begnügen soll, ohne in die Tiefen des alle Menschheitsfragen beantwortenden Glaubens hinabzusteigen.

Damit ist der Verfasser nun zu dem gekommen, was er eigentlich in diesem kurzen Briefe sagen will. Hatte er schon in seinem größeren allgemeinen Sendschreiben die Forderung aufgestellt, die Geister zu prüfen (1 Joh. 4, 1 ff.), so verlangt er jetzt direkt: „Wenn einer zu euch kommt und diese Lehre nicht mit sich bringt, so nehmt ihn nicht ins Haus auf und entbietet ihm keinen Gruß. Denn wer ihm den Gruß entbietet, nimmt teil an seinem bösen Tun." Zu ähnlichen Warnungen und Vorschriften hatten sich auch schon andere Apostel veranlaßt gesehen (vgl. Jud. 3 ff.; Tit. 3, 10), wenn auch noch nicht mit dieser Schärfe. Sie wurden aber immer nötiger, wie die Schriften der apostolischen Väter zeigen, wo sie sich wiederholt finden (vgl. Did. 11, 2; Ignatius, Ad Smyrn. 4, 1; 7, 2). Ja, Ignatius warnt die Smyrnäer „vor den wilden Tieren", „die ihr nicht nur nicht aufnehmen, sondern denen ihr womöglich nicht einmal begegnen sollt" (Ad Smyrn. 4, 1). Ebenso schreibt er auch in seinem Briefe an die Epheser: „Denen müßt ihr ausweichen wie wilden Tieren. Sind sie doch tolle Hunde, die tückisch beißen" (Ign., Ad Ephes. 7, 1). In jener Zeit, wo der Verkehr, wie überhaupt allgemein im römischen Weltreich, so auch zwischen den einzelnen Christengemeinden untereinander sehr rege war, wimmelte es von Wanderpredigern aller Art. (Siehe darüber zu 3 Joh. 5 ff.) Und unter diesen befanden sich nicht wenige Wölfe in Schaffellen, vor denen man nicht genug warnen konnte. Schon der heilige Paulus hatte gegen solche judaistische Wanderprediger zu kämpfen, die sich mit Empfehlungsbriefen in Korinth eingeschlichen hatten und dort ihr Unwesen trieben (vgl. 2 Kor. 2, 17 ff.; 5, 12; 11, 1 bis 12, 18). Wenn verboten wird, ihnen auch nur den Gruß zu entbieten, so ist damit, wie auch aus der in Vers 11 hinzugefügten Begründung sich ergibt, nicht der indifferente bürgerliche Gruß gemeint, sondern jene herzliche Begrüßung, mit der die Christen als Glieder der einen großen Familie Christi sich gegenseitig aufnahmen. Denn in diese innige Familiengemeinschaft, wie sie damals unter den Christen noch herrschte, darf ein solcher Zerstörer dieser Gemeinschaft (vgl. 2 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 11) allerdings keinen Eingang finden. In dieser strengen, aber weisen Vorschrift des Apostels kann nur der einen Beweis seiner Härte und Unduldsamkeit sehen, der weder für die damaligen Verhältnisse des Christentums Verständnis besitzt, noch für das Wesen des Christentums überhaupt, das zu jener Zeit noch nicht so verwässert und seines Inhaltes entleert war, wie es heutzutage allenthalben der Fall ist. Wie streng Johannes selber die von ihm gegebene Vorschrift befolgt hat, zeigt eine von Irenäus berichtete Episode aus seinem Leben, die durchaus glaubwürdig ist, da Irenäus

sie aus dem Munde von Leuten hat, die sie unmittelbar von dem Johannesschüler Polykarp selbst vernommen hatten. Der Apostel sei eines Tages in eine Badeanstalt gegangen, um ein Bad zu nehmen. Da habe er bei deren Betreten den Ketzer Kerinth (siehe darüber zu Joh. 19, 34 S. 439 ff.) darin gesehen. Sofort sei er wieder davongegangen, ohne sich zu baden, und habe zu seinen Gefährten gesagt: „Laßt uns fliehen, die Badeanstalt könnte einbrechen, wo Kerinth, der Feind der Wahrheit, drin ist" (Iren., Ad haer. III, 3, 4; vgl. Eus., Kg. IV, 14, 6).

12 Der Apostel hat zwar noch vieles auf dem Herzen, was er der Gemeinde sagen möchte. Aber diesmal will er es nicht schriftlich tun, sondern hofft bald von Mund zu Mund mit ihren Kindern reden zu können. Um so mehr zeigt der rasche Abschluß des kurzen Briefes, wie sehr ihm die in Vers 10 und 11 ausgesprochene Mahnung am Herzen gelegen hat. Und mit vollem Recht. Kam doch in der ersten Zeit des Christentums, wo einerseits das christliche Dogma noch der festen Formulierung entbehrte, während andrerseits sowohl aus der heidnischen Literatur als auch aus den mannigfaltigen überall blühenden Mysterienreligionen die Luft sozusagen gesättigt war mit Irrtümern, so daß es selbst einem Clemens von Alexandrien nicht gelang, sich ganz davon freizumachen, alles darauf an, die jungen christlichen Gemeinden von jeder Berührung mit dem Irrtum fernzuhalten. Sonst hätten wir jetzt überhaupt keine christliche Kirche.

## *DER DRITTE BRIEF DES HEILIGEN APOSTELS JOHANNES. Vers 1—15.*

(1) Der Alte, an den lieben Gaius, den ich liebe in der Wahrheit. (2) Mein Lieber, in jeder Beziehung wünsche (und bete) ich, daß es dir wohlergehe und du gesund seist, so wie es mit deiner Seele gut steht. (3) Ich habe mich außerordentlich gefreut, als Brüder kamen und Zeugnis ablegten für deine Wahrheit, wie du in der Wahrheit wandelst. (4) Eine größere Freude habe ich nicht, als wenn ich höre, daß meine Kinder in der Wahrheit wandeln. (5) Mein Lieber, du handelst getreulich in allem, was du an den Brüdern getan haben magst, und das an fremden, (6) die für deine Liebe Zeugnis abgelegt haben vor der ganzen Gemeinde. Und du wirst gut tun, in Gottes würdiger Weise für ihre Weiterreise zu sorgen. (7) Denn um des Namens willen sind sie ausgezogen und nehmen nichts an von den Heiden. (8) Da müssen wir uns solcher Leute annehmen, damit wir Mitarbeiter werden an der Sache der Wahrheit.

(9) Ich habe ein Schreiben an die Gemeinde gerichtet. Aber Diotrephes, der unter ihnen der erste sein will, nimmt uns nicht an. (10) Deshalb werde ich bei meinem Kommen sein Treiben zur Sprache bringen, wie er mit bösem Geschwätz uns verleumdet. Und damit noch nicht zufrieden, nimmt er einerseits die Brüder selber

nicht auf und hindert andrerseits die daran, die es tun möchten, und stößt sie aus der Kirchengemeinschaft aus.

(11) Mein Lieber, ahme nicht das Böse nach, sondern das Gute. Wer Gutes tut, der ist aus Gott; wer Böses tut, der hat Gott nicht gesehen. (12) Dem Demetrius wird ein gutes Zeugnis ausgestellt von allen und von der Wahrheit selbst. Und auch wir stellen ihm dasselbe Zeugnis aus, und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.

(13) Vieles hätte ich dir noch zu schreiben. Aber ich will dir nicht mit Tinte und Rohrfeder schreiben. (14) Ich hoffe indes, dich recht bald zu sehen. Dann werden wir von Mund zu Mund reden. Friede sei mit dir. (15) Die Freunde grüßen dich. Grüße die Freunde mit Namen.

1 Wer dieser Gaius, der Adressat des Briefes, ist, wissen wir nicht. Im Neuen Testament werden verschiedene Träger dieses Namens genannt. Einen hatte der heilige Paulus persönlich in Korinth getauft (1 Kor. 1, 14). Das ist wohl derselbe, den er im Römerbrief „seinen und der ganzen Kirche Gastgeber" nennt (Röm. 16, 23). Aber es wäre etwas zu kühn, aus dieser lobenden Bemerkung zu schließen, daß dieser ansässige Korinther mit dem gastfreundlichen Gaius irgendwo in Kleinasien identisch sei. Der Mazedonier Gaius, einer der Gefährten des heiligen Paulus (Apg. 19, 29), kann es auch kaum gewesen sein. Eher der andere Gaius aus Derbe in Lykaonien (Apg. 20, 4), der nach den Apostolischen Konstitutionen (ein etwa um 400 aus älteren Schriften zusammengesetztes Sammelwerk) vom Apostel Johannes zum Bischof von Pergamum geweiht worden sein soll (Const. ap. VII, 46). Aber bei der Häufigkeit des Namens Gaius läßt sich Bestimmtes überhaupt nicht sagen. Ebensowenig läßt sich ausfindig machen, in welcher Gemeinde der Adressat des Briefes gewohnt hat. Daß er aber ein angesehener Mann dieser Gemeinde, wohl ein Laie, gewesen ist, der mit dem Apostel Johannes in engeren Beziehungen stand, geht aus dem Briefe selbst hervor. Der Zweck des Briefes ist in Vers 6 ausgesprochen: Reisende Missionare sollen der Gastfreundschaft empfohlen werden. Die Gastfreundschaft gehörte zwar zu den Tugenden, die bei den ersten Christen für selbstverständlich galten, weshalb in den Apostelbriefen immer wieder darauf hingewiesen wird (vgl. Röm. 12, 13; 1 Tim. 5, 10; Tit. 3, 14; Hebr. 13, 2; 1 Petr. 4, 9). Aber hauptsächlich sollte sie von den Vorstehern der Gemeinden geübt werden (vgl. 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8), erst recht reisenden Missionaren gegenüber. Warum sich der heilige Johannes hier nicht an den Bischof jener Gemeinde wendet, sondern an einen Privatmann, wird aus Vers 9 ff. klar.

Der Apostel liebt seinen Freund (Vers 15) Gaius „in der Wahrheit". So ist gewiß auch hier wie in 2 Joh. 1 zu übersetzen, und der Ausdruck in dem gleichen Sinn zu verstehen wie dort. Die auf der Gemeinschaft des Glaubens beruhende christliche Bruderliebe schließt ja die natürliche Freundschaft keineswegs aus, sondern vertieft und verklärt sie (vgl. zu 1 Joh. 4, 20

2 S. 514 ff.). Der in Vers 2 ausgesprochene Wunsch um das Wohlergehen des Freundes bzw. dessen Fehlen in 2 Joh. kann auch als weiteren Beleg dafür gelten, daß 2 Joh. an keine Einzelperson gerichtet ist. Das „in jeder Beziehung" gehört nicht zu dem „ich wünsche", das bei dem Apostel selbstverständlich, wie es bei jedem aufrichtigen Christenwunsch sein sollte, auch ein „ich bete" ist — das griechische Verbum besagt beides —, sondern zu dem „Wohlergehen". Es möge dem Freunde auch leiblich in jeder Beziehung so gut gehen, wie es „seiner Seele wohlergeht" (so wörtlich). Manche schließen daraus, der Gaius sei kränklich gewesen. Aber diese Wendung gehört zum allgemein üblichen Briefstil. Von diesem seelischen Wohlergehen seines Freundes
3 hat der Apostel erst kürzlich einen neuen Beweis erhalten durch das, was ihm reisende Brüder über ihn erzählt haben. Ohne Zweifel sind das dieselben Brüder, von denen Vers 5 ff. die Rede ist. Demnach sind es keine Gemeindeglieder aus der Gemeinde des Gaius. Aber auch keine aus der Gemeinde des Apostels. Sonst könnte er nicht so unbestimmt schreiben: „als Brüder kamen". Sondern es sind reisende Missionare, die zuvor in der Gemeinde des Gaius gewesen waren, gegenwärtig beim Apostel weilen und nun im Begriff sind, wieder in die Gemeinde des Gaius zurückzukehren bzw. über diese hinaus weiterzureisen.

Es bestand nämlich in damaliger Zeit ein reger Verkehr zwischen den christlichen Gemeinden. War doch überhaupt der Verkehr im römischen Kaiserreich außerordentlich lebendig. Alles lockte auch sozusagen dazu. Im ganzen Kaiserreich, d. h. in allen Ländern rings um das Mittelmeer herum und bis tief nach Europa, Asien und Afrika hinein, herrschte Friede und verhältnismäßig große Sicherheit. Während das Meer die großen Gebiete untereinander verband, waren die einzelnen Länder von einem mannigfaltigen Netz wohlgebauter Straßen durchzogen. Führten doch, um nur ein Beispiel zu nennen, nicht weniger als 17 Straßen über die Alpen. Das gleiche Straßengewirr durchzog aber auch die Länder Westasiens und Nordafrikas. Und überall standen auch Gasthäuser, teils feinere, die den Luxus des Heims zu ersetzen strebten, teils — und das wohl in der Regel — recht primitive, die aber Schutz vor Sonne und Regen und sowohl eine Unterkunft für die Nacht als auch billige Verpflegung boten. Von dem häufigen Gebrauch dieser Straßen zeugen jetzt noch die selbst in das harte Basaltpflaster tief eingeschnittenen Fahrgeleise mancher noch erhaltenen alten Römerstraßen auch in Gegenden weit entfernt von Rom. Diese Einschnitte kamen freilich von den schweren, von Ochsen gezogenen Lastwagen, die die Erzeugnisse des äußersten Westens und Nordens mit denen des Südens und Ostens austauschten. Vornehme Leute fuhren in kostbaren, zum Teil mit goldenen und silbernen Verzierungen beschlagenen Luxuswagen, die mit allen möglichen Bequemlichkeiten ausgestattet waren. So befanden sich z. B. darin Einrichtungen zum Schreiben und drehbare Sitze, um den Sonnenstrahlen auszuweichen. Gezogen wurden diese Wagen von wohlgefütterten Maultieren oder von den kleinen, aber flinken gallischen

Pferden, und ein ganzer Troß von Sklaven begleitete sie, die nicht nur zur Bedienung der reisenden Herren und Damen, sondern auch zur Beförderung der zahllosen unentbehrlichen Luxusgegenstände nötig waren. Gewöhnliche Leute konnten sich natürlich so etwas nicht leisten. Und da die Staatspost nur den Beamten und Offizieren zur Verfügung stand, mußten sie entweder einen Reisewagen mieten, sei es ein zweiräderiges, ganz offenes oder von drei Seiten geschlossenes Cabriolet, oder eine vierrädrige, von allen Seiten geschlossene Reisekutsche, oder sie bestiegen, mit dem Regenmantel bewehrt, selber das Maultier oder das Pferd. Die meisten Reisenden jedoch taten auch das nicht, sondern gingen zu Fuß. Sie brauchten sich dessen keineswegs zu schämen. Hat doch der Kaiser Hadrian (117 – 138) sein großes Reich in zwei Reisen von Britannien im äußersten Westen durch Gallien, Spanien, den Balkan, Kleinasien bis über Syrien hinaus und ebenso Nordafrika bis in die Libysche Wüste hinein zum größten Teil zu Fuß durchwandert. Man war im Altertum Fußreisen eben noch mehr gewohnt als heutzutage. Prokop, der Geschichtsschreiber Justinians und Begleiter Belisars (6. Jahrhundert), berechnet eine Tagereise mit 37 Kilometern. Unter diese Reisenden, die nicht nur berufliches oder geschäftliches Interesse herausgeführt hatte, sondern vielfach auch der Wissenstrieb und die Neugierde, die Welt zu sehen, „deren Tore", wie der berühmte griechische Redner Aristides (2. Jahrh. n. Chr.) sagte, „von den römischen Kaisern aufgetan waren, so daß jeder alles mit eigenen Augen sehen kann", mischten sich auch die Christen in großer Zahl. War es doch den christlichen Minderheiten in den einzelnen Städten der Heiden ein natürliches Bedürfnis, zu sehen, wie allenthalben im Lande und im Reiche solche christliche Brudergemeinden erstanden, und an deren Aufblühen Anteil zu nehmen. Nicht selten wird es freilich auch die materielle Not und die Verfolgung gewesen sein, die einen Christen nötigte, nach dem Wanderstab zu greifen. Wie groß aber die Zahl dieser christlichen Wanderer gewesen ist, davon geben die Kapitel 11 – 13 der oben (S. 539) genannten, aus der Zeit unserer beiden Briefe stammenden „Lehre der zwölf Apostel" einen Begriff. Genaue Vorschriften sind dort verzeichnet über die Behandlung solcher, die „im Namen des Herrn", als unter der Berufung auf ihr Christentum, kommen. Aufgenommen soll jeder werden. Aber jeder soll nach seiner Aufnahme auch einer Prüfung unterzogen werden, deren Art und Ausführung der Klugheit der einzelnen Gemeinden anheimgestellt wird. Länger als 2 – 3 Tage darf keiner bleiben, es sei denn, daß er sich niederlassen will. Dann soll man ihm möglichst bald zu einer Arbeit verhelfen, „damit ein Christ nicht müßig bei euch lebe". Die Betonung dieser Vorschrift war nicht überflüssig. Denn es gab auch damals schon Leute, die „mit Christus Schacher treiben", wie der Verfasser sich ausdrückt.

Unter diesen Wanderern befanden sich jedoch nicht nur gewöhnliche christliche Brüder. Schon im ersten Korintherbrief stehen an der Spitze der Liste der Geistbegabten die Apostel, die Propheten, die Lehrer (1 Kor. 12, 28).

Während unter den „Lehrern" offenbar Leute zu verstehen sind, die infolge einer ihnen besonders verliehenen Begnadung die christlichen Glaubenswahrheiten auseinandersetzten, das Alte Testament erklärten und so als ständige Katecheten in der Gemeinde wirkten, besaßen die Propheten die Gabe, in der Ekstase zu reden, also bei Ausschaltung ihres eigenen Bewußtseins unmittelbare Gottesworte zu verkünden, die aber von den Zuhörern verstanden wurden (vgl. 1 Kor. 14, 24 ff. 29 ff.; ferner Hirt des Hermas, mand. XI, 9). Solche Propheten waren teils ansässig in der Gemeinde, in der sie in hohen Ehren standen, teils wanderten sie auch von Ort zu Ort. Freilich mischten sich unter sie auch, wie es in der Natur der Sache lag, viele Betrüger, die das echte Prophetentum nur nachäfften und es verstanden, wie der Heide Lukian (2. Jahrh.) berichtet, „durch Ausnutzung der Dummheit der Menschen in kurzer Zeit reich zu werden" (Luc., Peregr. Prot. 13). Auch der Hirt des Hermas (um 100 n. Chr.) enthält ein ganzes Kapitel über die Unterscheidung der wahren und falschen Propheten. Ebenso stellt die Apostellehre eine Reihe von Regeln auf zu dem gleichen Zweck. Endlich gab es also in der Urkirche noch die sogenannten „Apostel". Die gehörten nicht zu den zwölf Aposteln des Herrn, sondern waren Leute, die, vom Geiste Gottes angetrieben, von Ort zu Ort zogen, ohne Heimat und ohne Beruf, um das Evangelium zu verkünden. Offenbar gab es deren sehr viele. Denn die Apostellehre gestattet ihnen nicht längeren Aufenthalt an einem Ort als einen Tag, höchstens, wenn irgend eine Notwendigkeit vorliegt, noch einen zweiten. „Bleibt er aber drei Tage, so ist er ein Lügenprophet." Auch soll er beim Weiterziehen nichts mitnehmen als genügend Brot. „Bittet er um Geld, dann ist er ein falscher Prophet." Ganz ähnliche Verhältnisse wie die in der Apostellehre geschilderten setzt auch der dritte Johannesbrief voraus. Die reisenden Brüder, die Johannes dem Gaius empfiehlt, waren offenbar so eine Art Wanderapostel (vgl. Vers 7). Und man versteht es, daß ein Empfehlungsschreiben von so autoritativer Seite ihnen höchst erwünscht sein mußte. Übrigens war es allgemeine Sitte, einem reisenden Mitchristen ein Empfehlungsschreiben mitzugeben, das unter normalen Umständen gewöhnlich an die Gemeinde selbst, nicht an eine Privatperson gerichtet war (vgl. Röm. 16, 1; 2 Kor. 3, 1; 8, 23 ff.; Brief des heiligen Polykarp an die Philipper 14). Man versteht freilich auch, daß die Abneigung jenes Diotrephes gegen Wanderprediger im allgemeinen nicht ihre Gründe entbehrte.

Solche Brüder also waren gekommen und hatten Zeugnis abgelegt für „die Wahrheit" des Gaius. Statt „Wahrheit" könnte man geradezu übersetzen „den rechten Glauben". Nicht im Gegensatz zu Irrglauben. Denn das ist hier nicht betont. Sondern der aus dem Glauben fließende, echt christliche Lebenswandel. „Wie du in der Wahrheit wandelst." Das ist wohl nicht hinzugesetzt, weil der Apostel damit jenes Zeugnis auch persönlich bestätigen will, sondern es ist einfach eine etwas überflüssige Entfaltung des vorhergehenden prägnanten Ausdruckes „deiner Wahrheit". Worin diese Wahrheit

des Gaius, d. h. sein echt christliches Handeln, besteht, ist in Vers 6 deutlicher gesagt: seine Liebe, mit der er die gänzlich fremden Brüder aufgenommen hat. Aus den Worten heraus mit manchen Erklärern zu entnehmen, Gaius sei verleumdet worden, und der Apostel freue sich über die Richtigstellung dieser Verleumdungen, liegt also kein Anlaß vor. Man kann es begreifen, daß der greise Apostel, in dessen Denken und Wollen und Arbeiten „die Wahrheit" einen
4 solchen einzigartigen Platz einnimmt, keine größere Freude kennt, als wenn „seine Kinder in der Wahrheit wandeln", d. h. wenn sie ganz in Christus, der ja die Wahrheit ist, und aus Christus heraus leben, was für ihn, Johannes, ja allein leben heißt (vgl. 1 Joh. 5, 12). Ein „Kind" war der Gaius freilich nimmer. Aber diese Bezeichnung, deren sich der Verfasser gegenüber allen bedient (vgl. 1 Joh. 2, 12 ff. u. a.), selbst gegenüber so angesehenen Leuten wie Gaius, bezeugt nicht nur sein hohes Greisenalter, sondern auch seine einzigartige Autorität, die ihm sein Apostelamt gegenüber allen verleiht. (Vgl. zu der Anrede „Kind" die Erklärung zu Joh. 21, 5 S. 463). Diese Brüder hatten also „für die Liebe des Gaius Zeugnis abgelegt" und zwar „vor der versammelten Gemeinde". Und ihr Lob scheint recht überschwenglich gewesen zu sein, so daß man daraus schließen mußte, er habe sie mit Liebestaten überhäuft. Daher der etwas sonderbare, unbestimmt gehaltene Ausdruck „was immer du an den Brüdern getan hast". Das freut natürlich
5 den alten Apostel außerordentlich. „Du handelst treulich", sagt er, d. h. so, wie ich es von dir erwartet habe. Denn von jedem Christen eigentlich erwartet der Liebesjünger, daß er die Mitchristen wie „Brüder" behandle, auch solche, die ihm persönlich ganz fremd sind. Das war nun freilich in jener Zeit, wo die Christen einerseits noch die Minderheit bildeten, und wo sie andrerseits im ersten Eifer des Urchristentums noch richtige Christen und Brüder untereinander gewesen sind, leichter als heutzutage. Aber wenn auch kluge Zurückhaltung und Maßhaltung in unserer Zeit sich nicht entbehren lassen, der Geist sollte doch noch der gleiche sein.

Diese selben Brüder sind nun im Begriff, von neuem durch die Gemeinde
6 des Gaius zu reisen. Daher die Mahnung: „Du wirst gut tun, in Gottes würdiger Weise für ihre Weiterreise zu sorgen." Das griechische Wort propémpein kommt häufig vor im Neuen Testament. Es hat darin bald seine eigentliche ursprüngliche Bedeutung: „begleiten", bald, und zwar gewöhnlich umfaßt es alles, was zur Ausstattung für eine Reise mit Proviant, Geld, Beschaffung von Fahrgelegenheit usw. gehört. Ganz sicher läßt sich freilich aus dem Text nicht entnehmen, daß dieselben Brüder nun wieder zu Gaius kommen sollen, obwohl es die nächstliegende Auffassung ist. Denn im Griechischen steht kein selbständiger Satz: „Du wirst gut tun, sie weiterzufördern", sondern der Satz ist durch ein zweites Relativpronomen angeschlossen: „welche weiterzufördern du gut tun wirst". Man könnte also bei dem etwas nachlässigen Briefstil das zweite Relativpronomen auch mehr allgemein auffassen: „welche, d. h. Leute von der Art" und den Sinn gewinnen: du wirst gut daran

tun, auch fernerhin dich solcher reisenden Brüder anzunehmen. Dann wäre der Brief kein direktes Empfehlungsschreiben. Doch liegt die erstere Auffassung näher. Er möge „in Gottes würdiger Weise" weiter für sie sorgen, mahnt der Apostel, da ja nach dem heiligen Paulus der ganze Lebenswandel eines Christen sich „in Gottes würdiger Weise" vollziehen soll (1 Thess. 2, 12; Kol. 1, 10), also auch alle seine einzelnen Handlungen. Ein Wort, das man eigentlich über alle Türen eines christlichen Hauses schreiben sollte. Solcher Missionare
7 muß man sich um so mehr annehmen, als sie ja „um des Namens willen ausgezogen sind". „Der Name" schlechthin ist eine in der Urkirche stehende Ausdrucksweise gewesen für „den Namen Jesu". So schon Apg. 5, 41 (griechischer Text). Auch Ignatius von Antiochien schreibt: „Ich bin gefesselt im Namen" (Ad Eph. 3, 1; vgl. 7, 1; Ad Philad. 10, 1 u. a.). Und um so mehr ver-
8 dienen die Brüder es, von den Christen versorgt zu werden, als sie von den Heiden, unter denen sie hauptsächlich arbeiten, ganz dem Beispiele des Apostels folgend (1 Kor. 9, 14–18), nichts annehmen. Durch diese Fürsorge für die Missionare wird man selber zum Mitarbeiter an der Sache der Wahrheit, d. h. an der Ausbreitung des christlichen Glaubens, wozu ja jeder Christ, auch der Nichtmissionar und der Nichtpriester, verpflichtet ist. Das Interesse für die katholischen Missionen ist auch ein Gradmesser für die Echtheit und Lebendigkeit des Glaubens der einzelnen Christen.

Im folgenden Vers gibt der Verfasser den Grund an, weshalb er sich mit dieser Empfehlung, deren eigentlicher Adressat doch die ganze Gemeinde bzw.
9 deren Vorsteher sein müßte (vgl. oben), an den Gaius wendet. „Ich habe ein Schreiben an die Gemeinde gerichtet. Aber Diotrephes, der unter ihnen der erste sein will, nimmt uns nicht an." Wörtlich heißt es: Ich habe etwas (griechisch: „ti") an die Gemeinde geschrieben. Dieses kleine Wörtchen haben mehrere Handschriften weggelassen, und andere haben statt dessen das Wörtchen „an" gesetzt, so daß der Sinn entstand: „Ich *hätte* der Gemeinde geschrieben", wie auch die Vulgata und die syrische Übersetzung haben. Aber das ist offenbar nur geschehen, entweder weil man nicht annehmen wollte, daß ein Brief des heiligen Johannes verloren gegangen sei, oder noch mehr, weil man sich scheute, zuzugeben, daß einem Brief des Apostels die Annahme verweigert worden sei. Der Apostel hat also tatsächlich, wohl kurz vor diesem Brief an Gaius, auch an die Gemeinde ein Schreiben gerichtet. Was dessen Inhalt gewesen ist, wissen wir nicht. Daß es *keinen* ähnlichen Inhalt gehabt hat, also kein Empfehlungsschreiben war, kann man aus dem unbestimmten „etwas" durchaus nicht schließen. Zwar sagt man, der Apostel hätte sich dann bestimmter ausdrücken müssen. Er konnte aber ebensogut, gerade weil der Brief nicht angenommen worden war, mit Absicht nur so allgemein sagen „etwas". Man muß sich hüten, aus solchen inneren Gründen zu viel und mit zu großer Sicherheit Schlüsse zu ziehen. Der eine Mensch denkt und schreibt eben oft ganz anders, als ein anderer es für einzig möglich hält. Das war im Altertum gerade so wie in unserer Zeit und zu allen Zeiten. Man kann des-

halb auch nicht mit der Bestimmtheit, mit der es manche tun, es als höchst wahrscheinlich oder gar ganz sicher behaupten, der hier erwähnte Brief sei kein anderer als der uns bekannte 2 Joh. Gewiß haben die beiden fast gleich großen Briefe in den Ausdrücken außerordentliche Ähnlichkeit. Aber daraus ließe sich höchstens in etwa schließen, daß ihre Abfassungszeiten nicht weit auseinanderliegen. Denn bei einem Manne wie Johannes, der in einer ganz eigenartigen Gedankenwelt lebt, und der seit Jahrzehnten für diese Gedanken ebenso eigenartige Ausdrucksformen geschaffen hat, sind diese Formen stereotyp geworden, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn sie in jeder Rede und in jedem Schriftstück wiederkehren. Ebensowenig kann aus der Tatsache, daß sowohl in der Gemeinde, an die 2 Joh. gerichtet ist, als auch in der Gemeinde des Gaius nicht alles klappt, auf eine Identität beider geschlossen werden. Mißstände hat es nach allem, was wir sonst wissen, wohl in jeder Gemeinde gegeben. Es könnte also höchstens auffallen, daß in beiden Briefen mit fast gleichen Worten ein baldiger Besuch in Aussicht gestellt wird. Aber es ist nicht einzusehen, warum der Apostel, wenn er nun einmal eine Inspektionsreise vorhatte, nicht verschiedene Gemeinden besuchen wollte, und diesen seinen Besuch in gleicher Weise ankündigte. Es möchte einem sogar eher vorkommen, als ob der Hauptinhalt des zweiten Briefes, die Mahnung, falsche Brüder nicht aufzunehmen, zu dem Anliegen des dritten nicht recht paßte. Hätte doch der Diotrephes in seiner Schroffheit gegen alle fremden Brüder sich geradezu auf diese Mahnung stützen und seine Schroffheit nur als besondere Vorsicht hinstellen können. Man müßte höchstens so weit gehen, den Diotrephes selbst im Glauben zu verdächtigen und anzunehmen, er habe zwar Leuten von der Richtung des Johannes die Aufnahme verweigert, sei aber gegen solche im Glauben verdächtige Brüder sehr tolerant gewesen, weil er selber mit ihnen eines Sinnes war. Aber in diesem Falle hätte der heilige Johannes, seiner sonstigen Gepflogenheit entsprechend, sich ganz anders über ihn ausgedrückt. Also das einzige, was wir über den Inhalt jenes Briefes sagen können, ist: wir wissen es nicht. Nur das wissen wir: Diotrephes hat die Annahme jenes Briefes verweigert bzw. er hat ihn, auch wenn er ihn aus den Händen der Boten in Empfang genommen hat, der Gemeinde vorenthalten und hat die Boten selbst wieder fortgewiesen.

Den Erklärern fällt das „uns" auf — „er nimmt uns nicht an", und ebenso in Vers 10: „er verleumdet uns". Daß es neben dem sonst beharrlich beibehaltenen „ich" nicht zufällig dastehen kann als irgend ein pluralis maiestaticus oder auch modestiae für „mich", ist klar. Die Vermutung liegt deshalb nahe, in diesem „wir" ebenso wie im ersten Johannesbrief (vgl. 1 Joh. 1, 1–4; 4, 6 14) die Mitjünger des heiligen Johannes zu sehen, d. h. solche, die ebenfalls unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu gewesen sind. Daß es solche außer Johannes in Kleinasien gegeben hat, ist sicher. Von dem Herrenjünger Aristion und dem Evangelisten Philippus wissen wir das bestimmt aus Eusebius bzw. Papias und anderen Quellen. Daß Polykrates (siehe oben S. 536) diesen Philippus, wo er von dessen

Grabmal in Hierapolis erzählt, mit dem Apostel Philippus verwechselt (Euſ. Kg. III, 31, 2), tut nichts zur Sache. Denn auch der Evangeliſt, einer von den ſieben von den Apoſteln in Jeruſalem aufgeſtellten Diakonen (Apg. 6, 5), kann ſehr wohl den Herrn perſönlich gekannt haben. Die Art ferner, wie Papias von ſeinen Erkundigungen bei den „Presbytern" erzählt, und wie Irenäus von den verſchiedenen Lehrern des Polykarp ſpricht, läßt durchblicken, daß noch mehr „Jünger des Herrn" damals in Kleinaſien ſich aufhielten. (Vgl. auch das zur Entſtehung von Joh. 21 Geſagte S. 462.) Falls alſo der heilige Johannes mit dem „uns" ſich mit den übrigen in Kleinaſien noch lebenden Herrenjüngern zuſammenfaßt, könnte allerdings die Bemerkung: „er nimmt uns nicht an", nicht nur den Sinn haben: er verweigert die Annahme unſerer Briefe und läßt ſich nicht durch uns hineinregieren. Denn es werden wohl kaum alle dieſe Jünger des Herrn den Diotrephes mit Briefen beſtürmt haben. Und nach der ganzen Darſtellung der über jene Zeit vorliegenden Quellen war Johannes der einzige, der kraft ſeiner apoſtoliſchen Autorität eine Oberleitung über die Kirchen Kleinaſiens beanſpruchte und ausübte. Somit könnte jene Bemerkung nur gemacht ſein bezüglich eines Auseinandergehens in der Glaubensauffaſſung. Diotrephes wäre alſo doch in etwa auch einer von jenen „Fortſchrittsleuten" von 2 Joh. (Vers 9), der ſich der Autorität der alten Augenzeugen in Glaubensſachen nicht fügt. Da aber nach dem oben Geſagten dieſe Annahme äußerſt unwahrſcheinlich iſt, wird der Plural „uns" nur gewählt ſein im Hinblick auf die von Johannes abgeſchickten Boten und Überbringer jenes Briefes und einfach die nähere Umgebung des Apoſtels bezeichnen. Diotrephes hat nicht nur dieſe Boten abgewieſen, ſondern ſich auch in Schmähreden gegen Johannes und deſſen nähere Umgebung ergangen.

Wir kennen dieſen Diotrephes, deſſen Namen übrigens nicht ſelten vorkommt, nur aus dem vorliegenden Briefe. „Er will der erſte ſein." Das heißt nach dem Zuſammenhang nicht: er ſtrebt danach, ſich eine Gewaltherrſchaft zu erringen. Sondern er hat bereits tatſächlich und von Amts wegen den erſten Platz in der Gemeinde inne, den ihm auch der Apoſtel nicht ſtreitig macht. Er iſt der wirkliche Biſchof der Gemeinde und genießt dieſelben Amtsbefugniſſe, wie ſie in den Briefen des heiligen Ignatius von Antiochien beſchrieben ſind. Nur verwaltet er dieſes Amt nicht der Regel Jeſu entſprechend: „Wer unter euch der erſte ſein will, ſei aller Knecht" (Mark. 10, 44). Sondern ganz im Gegenſatz zu der Mahnung des heiligen Petrus ſchaltet und waltet er nicht „als Vorbild für die Herde", ſondern „als Gewaltherrſcher" (vgl. 1 Petr. 5, 3; 2 Kor. 1, 24). Daß er gegenüber ſo vielen Wanderapoſteln und Wanderpropheten, unter die ſich nicht wenige Wölfe im Schaffell miſchen (vgl. oben), die Verwaltung des kirchlichen Lehramtes allein in die Hand nehmen will, kann man ihm an ſich durchaus nicht übelnehmen. Aber daß er ſelbſt ſolchen, die unmittelbar vom heiligen Johannes geſchickt ſind, die Aufnahme verweigert und daß er im Beſtreben, die Kirchenzucht feſt

in seiner Hand zu halten, nicht einmal von dem Apostel Christi sich etwas sagen lassen will, zeigt doch, daß es ihm weniger auf Reinhaltung der Lehre und der Zucht ankommt als auf Befriedigung seiner persönlichen Herrschergelüste. Leider ist er ja nicht der einzige geblieben, der diese Dinge verwechselte. Er ging sogar so weit in dieser Verwechslung, daß er Leute, die sich durch seine herrischen Verbote nicht abschrecken ließen, das Gebot allgemeiner Christenpflicht und den direkten Wunsch des Apostels zu befolgen, förmlich exkommunizierte. Der griechische Ausdruck dafür ist derselbe wie in Joh. 9, 34 35. Es ist bezeichnend, daß der heilige Johannes trotz dieser unerhörten Beleidigung vonseiten des Diotrephes dessen amtliche Stellung nicht angreift. Das zeigt, wie hoch der unmittelbar von Christus selbst erwählte Apostel das ebenfalls von Christus eingesetzte Bischofsamt schätzt. Andrerseits ist er durchaus nicht gewillt, das anmaßende Benehmen des Trägers dieses Amtes ungerügt dahingehen zu lassen. Zwar verzichtet er nach der mit jenem anderen Briefe gemachten Erfahrung begreiflicherweise darauf, sich mit seinem neuen Anliegen an Diotrephes zu wenden. Aber auf seine Autorität als Apostel ihm gegen-
10 über verzichtet er keineswegs. „Ich werde bei meinem Kommen sein Treiben zur Sprache bringen." Wörtlich: „Ich werde an seine Werke erinnern, die er tut." Es ist zu beachten, daß es nicht heißt: „Ich werde ihn erinnern." Nicht unter vier Augen wird er die Sache zur Sprache bringen, sondern vor der ganzen versammelten Gemeinde. Das zeugt sehr deutlich ebensowohl von dem hohen Autoritätsgefühl des Apostels als auch von der Autorität, die er tatsächlich besitzt. Ein anderer als der Apostel Johannes hätte nicht so schreiben können.

Es ist ja ein weniger schöner Blick in die Verhältnisse einer urchristlichen Gemeinde, den dieser Brief uns da tun läßt. Aber zu einer Zeit, wo die ordnungsgemäße bischöfliche Gewalt sich ausbauen und festigen mußte sowohl gegenüber der teilweise noch sehr patriarchalischen Verfassung, in der die Abgrenzung der monarchischen bischöflichen Gewalt von den Befugnissen des Presbyteriums (vgl. oben S. 533 ff.) noch ziemlich verschwommen war, als auch gegenüber dem Wanderpredigertum mit seinen mannigfachen Gefahren für Sitte und Glauben, konnten Mißstände nicht ausbleiben. Und daß die ersten Christen, trotz des in der großen Mehrzahl unstreitig vorhandenen guten und besten Willens doch eben auch Menschen gewesen sind, davon überzeugt schon ein Blick in die Korintherbriefe des heiligen Paulus. Bei Menschen aber liegt die Verwechslung der Ehre Gottes mit der eigenen Ehr- und Machtbegier immer nahe, selbst bei solchen, die aufrichtig die Ehre Gottes anstreben. Dafür enthält die Kirchengeschichte aller Zeiten Beispiele genug. Aber es wäre ein Beweis starken Mangels an historischer und psychologischer Urteilsfähigkeit, wenn man da immer nur Bosheit sähe und nicht die geschichtlichen und menschlichen Gegebenheiten berücksichtigte, die einen Irrtum manchmal geradezu unvermeidlich machten.

11 Die folgende Mahnung dient dem Briefschreiber als Überleitung zu dem

Lob, das er im Gegensatz zu dem Diotrephes einem anderen spenden will. Zwar hat, wie Johannes sonst ausdrücklich betont (vgl. 1 Joh. 4, 12), noch keiner Gott gesehen und kann ihn auch kein gewöhnlicher Mensch in diesem Erdenzustand sehen (vgl. Joh. 1, 18). Und Johannes will seine früheren Behauptungen selbstverständlich hier nicht zurücknehmen. Aber das ist doch richtig: Wer Gottes Güte *erlebt* hat an sich selbst, dessen ganzes Gebaren wird notwendigerweise diese Güte auch widerspiegeln und ausstrahlen auf andere. Wenn uns diese in den Einzelheiten unseres äußeren und inneren Lebens tausendfach sich erweisende Güte Gottes nicht mehr so bewußt wird wie z. B. den Psalmendichtern, so wird das zum großen Teil seinen Grund darin haben, daß wir zu blasiert geworden sind. Zum Teil mag es auch daher kommen, daß vielen ein zu menschenähnliches Bild von Gottes Strenge eingeprägt worden ist, so daß ihr auf dieses Bild fixierter Blick die hinter aller Strenge doch stets sich offenbarende Güte Gottes nicht mehr richtig wahrzunehmen
12 vermag. Den Demetrius kennen wir ebensowenig wie die anderen in dem Briefe genannten Personen. Deshalb erübrigen sich die angestellten, zum Teil sonderbaren Versuche, ihn mit einer aus dem Neuen Testament bekannten Persönlichkeit, z. B. mit Demas (2 Tim. 4, 10) oder gar dem Silberschmied Demetrius von Ephesus (Apg. 19, 24 ff.), gleichzusetzen. Nach den schon erwähnten Apostolischen Konstitutionen soll er vom heiligen Johannes zum Bischof von Philadelphia geweiht worden sein. Ebensowenig wie seine Persönlichkeit ist festzustellen, in welchem Verhältnis er zu Gaius oder dem heiligen Johannes gestanden hat und worauf sich das ihm ausgestellte gute Zeugnis bezieht. Daß er der Führer der vom Apostel empfohlenen Reisegesellschaft gewesen sei, wie manche annehmen, ist weniger wahrscheinlich. Als solcher hätte er, da die reisenden Brüder ja dem Gaius von ihrem früheren Aufenthalt her schon bekannt waren, eines solchen Zeugnisses ja kaum mehr bedurft. Auch ist nicht recht einzusehen, wieso er, da er doch einer fremden Reisegesellschaft angehörte (vgl. oben), dem heiligen Johannes und seiner Umgebung so genau bekannt gewesen sein soll. Näher liegt die Annahme, daß er zur Gemeinde des Gaius gehörte, aber vielleicht gerade wegen seiner ebenfalls geübten Gastfreundschaft unter ähnlichen Verleumdungen vonseiten des Diotrephes zu leiden hatte wie der Apostel und seine Freunde. Das würde auch die starke Hervorhebung des dreifachen guten Zeugnisses begreiflich machen. Nicht nur alle, die ihn kennen, stellen ihm ein solches Zeugnis aus, sondern „die Wahrheit selbst". Hier kann unter „der Wahrheit" natürlich nicht Christus oder der Heilige Geist verstanden sein. Denn dieses absolute Zeugnis würde der Apostel nicht noch durch sein eigenes überbieten wollen. Er will wohl sagen: Die Wahrheit selbst, wenn sie in Person als Zeugin aufgerufen würde, könnte nicht anders aussagen; mit anderen Worten: jenes Zeugnis entspricht ganz und gar der Wahrheit. Das kann als letzter autoritativer Zeuge der Apostel selbst bestätigen. (Vgl. Joh. 19, 35; 21, 24.)

13 Obwohl der Schluß des Briefes dem des vorhergehenden außerordentlich

ähnlich ist, bietet doch der weniger feierliche und mehr familiäre Ton desselben einen weiteren Beleg dafür, daß jener Brief nicht an eine Privatperson geschrieben war. Die Tinte der Alten war eine Art aus Ruß bereitete Tusche, die zum Zwecke des Schreibens jedesmal frisch angefeuchtet werden mußte, weshalb die Berufsschreiber im Orient sie ohne die Gefahr des Verschüttens im Gürtel zu tragen pflegten. Die Rohrfeder bestand aus einem in gleicher Weise wie bei uns die Gänsefeder zugespitzten Binsenrohr. Man schrieb gewöhnlich nicht auf das teure, aus Tierfellen hergestellte Pergament, sondern auf Papyrus, wovon das Wort Papier kommt. Die an manchen Orten vorkommende Papyrusstaude wuchs massenhaft im Nildelta, wo sie in Alexandria fabrikmäßig bearbeitet wurde. Man zerschnitt das Mark der Stengel in Streifen, legte diese Streifen nebeneinander und eine zweite Schicht rechtwinkelig darüber. Das Ganze wurde gepreßt, so daß der ausfließende Pflanzensaft die Streifen fest zusammenleimte. Seit der Zeit des Kaisers Augustus verstand man es sodann, durch Bleichen und andere Prozeduren aus diesen gepreßten Blättern ein viel feineres und besseres Schreibmaterial herzustellen, als die alten Ägypter es gehabt hatten.

15 Dem privaten Charakter des Schreibens entsprechend werden nur „die Freunde" gegrüßt, wie auch nur die näheren Freunde aus der Umgebung des Apostels grüßen. Daraus auf Spaltungen in der Gemeinde des Gaius zu schließen, entbehrt deshalb der Begründung.

So wenig diese beiden kleinen Briefe an direktem Inhalt für das christliche Leben bieten, da sie außer den nur zeitgeschichtlich interessierenden praktischen Bemerkungen bloß formelhaft gewordene religiöse Sätze enthalten, so lassen sie uns doch gerade deshalb zusammen mit dem ersten Brief einen tiefen Blick tun in die innere Welt ihres Verfassers. Zeigen sie uns doch, um welche Grundgedanken sein ganzes Denken und Wollen kreiste. Es sind nur wenige Grundbegriffe. Und gerade daß ihre Ausdrucksformen so stereotyp geworden sind, beweist, wie ausschließlich der Apostel in ihnen und aus ihnen heraus gelebt hat. Ein Kernbegriff ist es, aus dem die anderen hervorwachsen: Alétheia, die Wahrheit. Man muß sich daran erinnern, was dieser Begriff für einen griechisch gebildeten Christen alles umschließt (vgl. zu Joh. 14, 6 S. 337 ff.). Es ist die Wirklichkeit, die einzige wahre, bleibende Wirklichkeit des göttlichen Seins im Gegensatz zu dem Scheindasein der im Strome der Zeit verrauschenden Erscheinungen des Kosmos, der Welt. Diese allen menschlichen Augen verborgene und unzugängliche Wirklichkeit Gottes ist offenbar geworden in Christus, der das „Wort Gottes" schlechthin ist, weil nicht nur alles, was aus seinem Munde hervorging, sondern sein ganzes Dasein, sein ganzes Tun und Handeln unmittelbare Offenbarung Gottes gewesen ist. Und diesen Logos hat Johannes selbst mit eigenen Augen gesehen, ja mit aller Muße drei Jahre lang in seinem Tun und Lassen betrachten können. Er hat ihn gehört und mit eigenen Händen berührt (1 Joh. 1, 1) und aus seiner Fülle geschöpft, Gnade um Gnade (Joh. 1, 16). Denn dieser Logos, in dem Gottes

ganze Wirklichkeit sichtbar und greifbar geworden ist, birgt auch in sich das ganze, ewige, unerschöpfliche, unüberwindliche, überströmende, selige Leben Gottes, und Christus ist ja gerade deshalb gekommen, damit auch wir das Leben haben, und es überreichlich haben (vgl. Joh. 10, 10). Von diesem Leben, das allein Leben genannt werden kann (vgl. 1 Joh. 5, 12), ist die ganze Seele des Jüngers erfüllt, der damals an der Brust Jesu geruht hat, als Jesus das Lebensbrot stiftete, das er seiner Zeit in der Synagoge von Kapharnaum verheißen hatte (vgl. Joh. 6). Er ist inzwischen zum hochbetagten Greis geworden, hat längst die Schwelle des Alters überschritten, in dem natürlicherweise der Mensch, der bereits so vieles hat vergehen sehen und der nun einsam dasteht inmitten einer fremden, neu herangewachsenen Generation, sich nach dem Bleibenden sehnt. Da ist es begreiflich, daß „die Wahrheit" zum dritten Wort in seinen Reden geworden ist, und daß er aus dieser Welt des Todesschattens sich flüchtet in die Welt des Lichtes, die von Gott ausstrahlt, der selber nur „Licht ist" (1 Joh. 1, 5). Und dieses Licht ist in seinem Wesen und in seiner Wirkung Liebe (1 Joh. 4, 8). Darum besteht das dringendste Anliegen des greisen Apostels darin, daß die Bruderliebe, die nichts anderes ist, als der naturgemäße Ausdruck des Glaubens an den Sohn Gottes, in seiner Herde weiterlebe und weiterblühe, und daß die Christen nie vergessen, was sie selber der Liebe Gottes und dem Glauben an seinen Sohn verdanken: „damit ihr wisset, daß ihr ewiges Leben habt, ihr, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes" (1 Joh. 5, 13). Sind sie doch alle seine „Kindlein", diese neuen Christen, die den Herrn nicht mehr selber gesehen und gehört und berührt haben, wie er, „der Alte" von Ephesus. Und von einem von ihnen zu hören und zu wissen, daß er ganz „in der Wahrheit", d. h. in Christus, wandelt, das ist noch seine einzige Freude auf Erden, bevor er seine Augen, die letzten Menschenaugen, die das Glück gehabt, den Herrn in seiner irdischen Gestalt zu sehen, schließen und mit neuen Augen ihn schauen darf, „wie er ist" (1 Joh. 3, 2). Er ist doch ein glücklicher Mensch gewesen, dieser Apostel Johannes.

# *Namen- und Sachverzeichnis*

(Aufgenommen sind nur wichtigere Personen- und Ortsnamen)


Abendmahl 183.
Abendmahlstag 319 ff.
Abfall vom Glauben 247 527.
Abraham 119 248 ff.
Agapán 468. [4.
Allegorische Bibelauslegung
Allerweltsliebe, verwässerte 516.
Alltagsopfer 308.
Alltagswerk 308.
Altarssakrament, hl. 183 ff. 188 ff.; Einsetzung 353.
Alter Jesu bei der Taufe 84.
Altes Testament: seine Weissagungen 324 436 522; neuer Gnadenbund 95; Zeugnis vom Messias 177.
Altes und Neues Testament, Unterschied 40 42 ff.
Am ha-arez 219 228.
Anbetung, wahre 129.
Anfechtungen 310.
Annas 415 ff. 419 ff.
Anschauung Gottes 196; ist Endziel 492.
Antichrist 486 ff. 503 ff. 546.
Antitakten 495.
Apostel: Augenzeugen des Erlösers 473 511; Auserwählung (Zweck) 363; Berufsgnade 401; Friedensträger 451.
Apostel: in der Urkirche 552.
Apostolische Arbeit 135; Gemeinschaft 475; Verkündigung, ihr Zweck 474.
Apostolisches Wirken 463 ff.
Arbeitsverbot am Sabbat 158 ff.
Ärgernis 482.
Ästhetik und Religion 30.
Äszese, falsche 176.
Aufrichtigkeit Gott gegenüber 87.
Aufstand, jüdischer 179 ff.
Augenzeugen des Erlösers 511; Augenzeugenschaft der Apostel 473 ff.
Augustinus: Spekulationen des Logosnamens 7.
Auserwählung der Apostel (Zweck) 363.
Äußerer Kult 129 ff.
Austritt aus der Kirche 527.
Ausstoßung aus der Synagoge 258 ff.
Autopten 538.

Begierde der Augen 484; des Fleisches 484.
Begräbnis Jesu 443.
Beleidigungen, persönliche 420.
Berufsgnade der Apostel 401.
Beschneidung am Sabbat 222; Beschneidungsverbot 179.
Beten im Namen Jesu 340 ff. 358 383 385.
Bethanien 48.
Bethesda 156.
Bethsaida 156.
Bischofsamt, seine Hochschätzung durch Johannes 557.
Bitten im Namen Jesu 525 ff.
Blindheit der Menschen 255 ff.
Blut Christi hat unendliche Sühnekraft 52.
Bosheit, sittliche 104 ff.
Brennpunkte des Christentums 486 501 ff.
Bruderhaß, Menschenmörder 499.
Bruderliebe 481 ff. 514 ff. 544 560; Ausfluß der Gottesliebe 510; ihr eigentlicher Grund 361 517; sittliche Pflicht 509; B. und Freundschaft 549; Unterscheidungsmerkmal 497.
Brüder Jesu, ihr Unglaube 213 ff.
Bußsakrament, Einsetzung 452 ff.
Bußwerke, freiwillige 515.

Charismata 404.
Christ: jeder, hat seine Aufgabe in der Welt 399. Chr. sein eine Gnade 385; wahrer Chr. 242; Chr. und Welt 530.
Christen: erste 399; ihr Kirchengefühl 499; ihr Ehrenname 491.
Christengebet: Zweck und Grundinhalt 525 ff.
Christengemeinden: Verkehr untereinander 547 550.
Christenglaube eine übernatürliche Lebenskraft 518.
Christenleben: fortgesetzter Kampf um Glauben 141; Chr. und Sünde 495.
Christentum: beruht auf geschichtlichen Tatsachen 511 ff.; gemütliches, bürgerliches 496; oft nur Angewöhnung 487; Religion der Liebe 513 ff.; richtiges 179; seine Brennpunkte 486; seine Verkennung 178 ff.; seine Verwässerung 546; sein Wesen 480.
Christliche Ethik 481; Liebe 506 ff.; Liebesgemeinschaft 543.
Christus: als Eigenname 392; das Leben 338; gleiche Rechte wie Gott 162 165; Name des historischen Chr. 9 10 18; ist Sohn Gottes in metaphysischem Sinn 166; Chr. im Gegensatz zum Täufer 47; Licht der Welt 236 ff.; Chr.-Moses 43; natürlicher Sohn Sohn Gottes 449; Offenbarung der Gottheit 492; richtet nach Gerechtigkeit 238; wahres Osterlamm 442; Christi Dasein unmittelbare Gottesoffenbarung 559; Christi Doppelnatur 473; Dop-

pelgestalt 228 292 299; Erhöhtwerden 99ff.; göttliches Selbstbewußtsein 176 178; Leiblichkeit, Leugnung 35; Macht, Leben zu spenden und Gericht zu halten 169 ff. 171 ff. 175; Menschsein 15; Person, Eigenschaften 98; Selbstzeugnis 176 ff.; Sendung, ihr Zweck 103; substantiale Heiligkeit 164; Tod ist Sieg über den Teufel 312; Urteil absolut gerecht und unwiderruflich 176; vollkommenes Wissen 164; Worte, Lebensquell 102; Zeugnis 177.
Christusfreude 361.
Chronologie des Lebens Jesu 82 ff. 131 145 ff.
Circumincessio 282 339.
Comma Joanneum 522 ff.
Communicatio idiomatum 98.
Corpus Christi mysticum 344.
Crurifragium 436.

Dämonenlehre 3 5.
Definition eines Dogmas 378.
Demut des hl. Petrus 466 ff. 469; des Täufers 112; wahre 112.
Diener 308.
Dienstbereitschaft 323 ff.
Diotrephes 554 ff.
Dogma, seine Definition 378.
Doketen 35 440.
Doketische Irrlehrer 488 ff.
Doppelgestalt Christi 288 292 299 ff.
Doppelleben des Christen 209.
Doppelnatur Christi 473.
Dreieinigkeit, hll. 281 344ff. 367 378 ff.

Echtheit der Johannesbriefe 539 ff. 543 546.
Ehe: Hochschätzung durch Jesus 67 ff.
Ehebruch 231.
Ehrfurcht: vor dem unergründlichen Sein 263; vor sich selbst 348.
Ehrlichkeit, innere 105.
Ehrsucht 180.
Ehr- und Machtbegier auch bei den Guten 557.
Eifer, apostolischer, der ersten Jünger 61.
Eifersucht der Johannesjünger 111.
Einbalsamierung bei den Juden 287 ff.; Jesu 443.
Eingeborener 37 ff.
Einheit notwendig 397.
Einrichtungen der Kirche und Evangelium 467.
Einwohnen Gottes in der Seele 347.
Eklektizismus 3 4.
Emanationen: Zwischenwesen 16.
Enthaltsamkeit 484 ff.
Entführung 51.
Erán 468.
Erbsünde 254.
Erkennen 392 ff. 479; im Hebräischen 394 ff; E. = Leben 20.
Erkenntnis der Wahrheit sittliche Aufgabe 425; Gottes 393; diese ist Wahrheit 243.
Erkenntnisbegriff in der hellenistischen Spekulation 393.
Erlösungsbedürftigkeit, fortgesetzte 497.
Erlösungsgnade 99 101.
Erlösungsopfer Christi, seine Wirkung 101.
Erlösungswerk Christi gipfelt in der Nachfolge 360.
Ernte im Heiligen Land 131.
Erzieher, religiöser 488.
Ethik, christliche 481.
Eucharistie: Sinnbild 464.
Eusebius 535 ff.
Evangelien: sind keine Chroniken 133; E. und Einrichtungen der Kirche 467; E. und Sakramentenverwaltung 467.
Evangelienharmonie 152.
Evangelisten: ihre Gesichtspunkte 151; ihre schriftstellerische Eigenart 64
Evangelium des hl. Johannes, sein Ziel 459 ff.; seine Traditionszeugen Exusia 31 271. [539 ff.
Familienliebe, übernatürliche 516.
Faust 21.
Fragment, Muratorisches 462 540.
Frau bei den damaligen Juden 124 ff.
Freude: F. an Christus 361: Geschenk Gottes 67; in Oranasalen 382; vollkommene 351.
Freunde Jesu 362
Freundschaft und Bruderliebe 550.
Friede, wahrer 350 351.
Friedensträger: sollen die Apostel sein 451
Frömmigkeit, hellenistische, ihr Ziel 20.
Frucht bringen 360 363.
Führer zu Gott: ist der Heilige Geist 376 ff.
Fürbitte 528.
Furcht und Liebe 512.
Fürst dieser Welt 311.

Galiläische Tätigkeit Jesu, ihr Höhepunkt 182.
Garizim 119 ff. 122 124.
Garten Gethsemani 407.
Gastfreundschaft bei den ersten Christen 549.
Gastmähler 325.
Gebet 68; die nützlichste Beschäftigung 526; Jesu anders als G. der Menschen 301; im Namen Jesu 340 358 383 385; seine Macht 528.
Gebetsverkehr Jesu mit dem Vater 301.
Gebote und Liebe 360 ff.
Geburtsjahr Jesu 83 ff.
Gefühlsreligion 487.
Gehorsam Jesu 292.
Gein: G. der Wahrheit 342 ff. 366; G. Gottes, seine Kraft 502; Heiliger G., seine Neuschöpfung 94.
Geistesgeburt durch Taufe 93.
Geistesgeschichte, griechische und jüdische 2.
Gelehrtenschüler 219
Gemeinschaft: apostolische 474 475 mit Gott 477 489 529; neue G. der Christen 499.

Gemeinschaftsleben der Liebe 331.
Genossenschaft der Gesetzestreuen 228. [490 ff.
Gerechtigkeit 375; G. tun
Gericht 376; sein Hauptzweck 169.
Geschöpfliches Sein 28.
Gesetzestreue: deren Genossenschaften 228.
Gethsemani 407.
Gewohnheitssünder 496.
Gezeugtsein aus Gott 37 ff.
Gezeugtwerden 92.
Glaube 293 ff. 447; Abfall vom G. 247; G. bringt Licht in Lebensrätsel 96; bedingungsloser G. 199; christlicher, sein Wesen 76; ein Wagnis 75; eine religiös-sittliche Leistung 74; in uns kein fester Besitz 141 387; ist Gnade 203; seine Siegeskraft 518; G. und Liebe unzertrennlich 506; Vorbedingung der Gnade 189 ff.
Glaubensannahme, bedingungslose 92
Glaubensbedingungen: setzt Gott allein 456
Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche 488.
Glaubensgehorsam 459.
Glaubenshindernis, größtes, ist Halbbildung 263.
Glaubensinhalt: ist etwas Übersinnliches 524.
Glaubensprinzip, katholisches 504.
Glaubensüberzeugung: schwankt oft 387.
Gnade 40; ein Geschenk 189; heiligmachende G. 26 82 84 269 348 401 491 502; kein Naturprinzip 514; Vorbedingung der G. 190; G. nur durch Glauben zu erfassen 97; G. und freier Wille 193 479 ff. 494; Widerstand gegen die G. 225.
Gnadenbund, neuer, des Alten Testamentes 95.
Gnadenverhältnis zwischen Christus und den Gläubigen 356.
Gnadenwirkung des Heiligen Geistes 367.
Gnosis 393.
Gnostiker 478 ff. 495.
Gott: absolut unsichtbar 492; G. der Liebe und Schöpfung 507; größer als unser Herz 501; in Christus sicht- und greifbar 338; ist Geist 129; ist lauteres, unendliches Sein 476; die Wahrheit 337 ff.; Licht 476; Liebe 509 512; G. gleich sein 491 ff. 494; G. Vater und G. Sohn, Unterschied 174; G. schauen 196; G. suchen 106.
Götter 27.
Gottes Heiligkeit 476; Herrlichkeit 41 403 ff; Liebe 101 ff. 508; Sein 13; Souveränität 202; übernatürliche Wirksamkeit 347; Wohnen in der gerechten Seele 347; G. Wort: gibt ewiges Leben 248; ist die Wahrheit 401 ff.; sättigt die Seele 140.
Gottesauffassung: des Alten Testamentes 27; heidnische und christliche 26 ff.
Gottesbegriff: des Plutarch 3; griechischer und neutestamentlicher 13
Gottesbeweise ihre Schwierigkeiten 75.
Gottesbild, falsches 558.
Gotteserkenntnis: der Juden 128; der Samariter 128.
Gotteskindschaft 31 92.
Gottes- und Bruderliebe 515 ff.
Gottesoffenbarung, unmittelbare 559.
Gottestat der Erlösung: geschichtliche Tatsache 511 ff.
Gottesverehrung, eigentliche und wesenhafte 128.
Gottheit: bleibt unfaßbar 75; offenbart sich in Christus 492.
Göttliche Personen, ihr Wirkungsfeld 345.
Göttlicher Natur teilhaftig werden 344 401.
Göttliches Sein 28.
Gottvertrauen 141.
Gräber der Juden 299.
Griechische Geistesgeschichte 2; Philosophie 2
Güte Gottes: ihrer bewußt werden 558.
Gute Werke bei den Juden 189.

Hadrian, Kaiser 179.
Halbbildung: größtes Glaubenshindernis 263.
Halle Salomo 274.
Haß der Welt 364 ff. 369 ff. 498; H. gegen die Wahrheit 246; H. und Mord 499.
Heilig, Wortbegriff 400 ff.
Heilige Gottes, der 204.
Heiligen: Wortbedeutung 280.
Heiligen Geist empfangen 451 ff.; zu Wort kommen lassen 346.
Heiliger Geist 342 ff 345 348 ff.; bezeugt Christus 366; Führer zu Gott 376 ff.; seine Aufgabe 373 ff.; seine Wirkung in der Seele 127.
Heiligkeit Gottes 476; innere 357; neutestamentliche 475.
Heiligmachende Gnade 26 82 84 127 269 348 401 502; kein Naturprinzip 514.
Heimsuchungen 356.
Hermes-Logos 5
Herodes 83 ff. 139 148.
Herodianischer Tempel 82.
Herr = Kyrios 457.
„Herrin" 541.
Herrlichkeit Gottes 41 403 ff.; in seinen Schriften 41; göttliche 36 ff.
Herrschaft des Teufels 311 ff.
Himmelreich 89 ff.
Hirtenamt des Petrus 469.
Hohepriestertum 416.
Hoher Rat 45.
Homer 3 27.
Hypostatische Union 301.

Jakobsbrunnen 119.
Idee: J. der Gottheit nach Plato 5; J. des Guten 3; J. nach Plato 3.
„Jener Tag" 343.

Jesu Alter bei der Taufe 84; Aussage über sein göttliches Wesen 241; Begräbnis 443; Einbalsamierung 443; Fleisch eine Opferspeise 198 ff.; Gebaren hoheitsvoll und bezwingend 73; Gebetsverkehr mit dem Vater 301; Geburtsjahr 83 ff.; Gehorsam 292; Geißelung 427; göttlicher Stolz 203 ff.; göttliches Selbstbewußtsein 80; Heiligkeit und Reinheit 125; Hochschätzung der Ehe 67 ff.; innige Lebensgemeinschaft mit dem Vater 242; judäische Tätigkeit 131; Jude dem Fleische nach 129; Leben, sein Sinn 218, seine Tragik 31; Macht über den Tod 376; Majestät im Sterben 435; menschliche Natur besitzt keine eigene menschliche Person 395 ff.; merkwürdiger Lebensweg 152 ff.: Mutter unter dem Kreuze 434; Nachfolge 308; prophetische Reden über Johannes 470; Reden und Handeln, Widerspruch darin 71; Seele erschüttert 308 ff.; Seelenkampf 308 ff.; Souveränität in seinem Leiden 409; Stunde 73 ff. 217; Taufe 53 ff.; Tod, freie Gehorsamstat 271; Todesstunde, Mittelpunkt seines Denkens 69; übernatürliche Menschenkenntnis 87; Vaterland 137 ff.; verklärter Leib 201; Widerwille gegen den Tod 298 ff.; Wissen 260 ff.; Wohnsitz 77; Worte sind Gottes Worte 114; Wunder 280 ff.; Zurückhaltung im messianischen Selbstbekenntnis 111.
Jesus: betet anders als die Menschen 301; der gute Hirt 268 ff.; der Sämann 134 ff.; „ergrimmte" 297 ff.; fordert bedingungslose Glaubensannahme 92; Herr seines Lebens 270 ff.; ist König 425; Sohn Josephs 61; sucht nicht seine eigene Ehre 221; J. und die Frauen 124 ff.; unwahr oder wankelmütig? 214 ff.; verlangt guten Willen, nicht Vollendung 87.
Ineinanderwalten der drei göttlichen Personen 282.
Inquisition 370 ff.
Johannes der Apostel 534 ff.; seine Mystik 19.
— der Täufer 108 ff.
Johannesbriefe: Echtheit 531 ff.
Johannesevangelium, sein Ziel 459 ff.
Johannesgräber, zwei 535 539.
Johannesjünger: ihre Eifersucht 111; ihre Einstellung 110
Johannessekte in Ephesus 24.
Johannesschule 110.
Johannestaufe: Taufe der Jünger Jesu 108 ff.
Joseph, hl. 77 195; sein Grab 119.
— von Arimathäa 443.
Irenäus 536 556.
Irrlehren, gnostische 519.
Irrlehrer 439 503 527 532 ff. 545 ff.; doketische 488 ff.
Judas 205 304 323 ff. 327 408 ff.
Juden: Charakter 177; Gotteserkenntnis 128; Verstockung 192; J. und Samariter 121 ff. 136.
Judengräber 299.
Jüdischer Aufstand 179 ff.
Jünger des Herrn in Kleinasien 556.

Kainiten 495.
Kaiphas 302 413 ff.
Kairós 216.
Kaiserreich, römisches: Straßen 550.
Kana 66.
Katholisches Glaubensprinzip 504.
Kedron 407.
Kerinth, Irrlehrer 439 548.
Kinder: Anrede 463.
— Gottes 32 92 491.
Kindesverhältnis zum Vater 384 ff.
Kindschaft Gottes 516.
Kirche: wird nicht untergehen 504
Kirchengefühl der ersten Christen 499.
Knecht Jahwes 50 52.
Kohorte 407 ff.
Kommen K. der Götter in den Kosmos 27; K. des Messias in die Welt 102; K. Gottes zum Gericht 343 ff.; K. Jesu 343 ff. 345.
Kommend in die Welt 24 ff. 26 ff.
Kommunion, tägliche, oft unfruchtbar 209.
Kongregationsentscheidung 378.
Konzilsdefinition 276.
Krankheiten Sündenstrafen? 161.
Kreuztragen 433.
Kult: äußerer religiöser 129 ff.; K. der Schönheit 484.
Kultur 484.
Kulturfeligkeit 30 399 ff.
Kuthäer 122.
Kyria 541.
Kyrios 457.

Laienmissionare 61.
Lamm Gottes 49 ff. 52.
Lasttragen am Sabbat 159.
Laubhüttenfest 149 ff. 153 ff.
Leben: ewiges 525; L. haben 460; L. in sich selber haben 173 ff.; hingeben 270 362; Sinn des L.s 307 ff.; seine verschiedenen Arten 171; L. von Anfang an 474; wahres L. 208 ff.; Wortinhalt 19 ff.
Lebensauffassung: christliche und heidnische 386; des Heidentums 311 ff.
Lebensdrang des Menschen 208.
Lebensgemeinschaft: Jesu mit dem Vater 242; des Christen mit Christus 496 531; mit Gott 475 483.
Lebenskraft, übernatürliche 357 518.

Lebensspender 528; einziger 338.
Lebensziel 242.
Leiden und Schuld im Alten Testament 252 ff.; L. und Sterben = Geburtswehen der Herrlichkeit 382.
Licht der Menschen 17 22 ff.; der Welt 236 ff.; göttliches, seine Wirksamkeit 26.
Lichtgemeinden, neue 481 ff.
Liebe 351 ff.; christliche 506 ff 542; des Gottessohnes 360; gegenseitige L. 361 ff.; Gottes 11 101 501; ihre Übung beruht auf Gegenseitigkeit 516; Jesu zu seiner Mutter 434; menschliche, etwas Gegenseitiges 508; ohne Wärme, Karikatur der L. 517; spezifisch christliche, auf wen sie sich erstreckt 516; spornt zu Opfern an 362; übernatürliche, schließt natürliche L. nicht aus 517; L. und Glaube unzertrennlich 506; L. und Furcht 512; L. und Gebote 360 ff.; Wesenseigenschaft Gottes 506; Vollendung der L. zu Gott 479. [468.
Lieben, Ausdruckserklärung
Liebesakte 466 509 ff.; schönster Liebesakt 513.
Liebesbezeigungen Gottes in der Schöpfung 507.
Liebesgebot des Herrn 515.
Liebesgemeinschaft, christliche 543; L. Jesu mit den Seinigen 269.
Liebesgesinnung 516.
Liebespflicht 499 ff. 510.
Liebestaten, scheinbare 515.
Liebesübung 500.
Logos 1 ff.
Logos ásarkos 17 19; L. des hl. Johannes 6 ff.; L. des Philos 6 ff.
Lüge, Wesen des Teufels 345 ff.
Lumen gloriae 26 458.

Maldonat 8.
Manna 190 197 199.
Maria, aller Menschen Mutter 434; M.s Wohnsitz 77.
Maria Magdalena 445 ff.
Materie, platonische 3.
Memra = Wort 8.
Mensch: seine Gebundenheit 411; zu jeder Gemeinheit fähig 323.
Menschen, ihre geistige Blindheit 255 ff.
Menschen- und Feindesliebe 516.
Menschenkenntnis Jesu, übernatürliche 87.
Menschenleben: Wanderung durch Finsternis 237.
Menschensohn 98 ff. 174 ff. 261.
Menschheit Jesu 395 ff.
Menschsein Christi 15.
Menschwerdung 35.
Messianische Prophezeiungen 442 ff.; Weissagungen 180 434; messianische Zeit, ihr Merkmal 196 ff.
Messias: seine Herkunft 223; sein Kommen in die Welt 102; seine Verborgenheit 223.
Messiasse, falsche 267.
Messiasweihe 64.
Metanoein 92.
Missionen, Interesse dafür 554.
Missionsarbeit 135.
Mißstände in den christlichen Gemeinden 557.
Mißtrauen gegen sich selbst 322.
Muratorisches Fragment 462 540.
Mystik des hl. Johannes 19.

Nabulus 120 122.
Nachfolge Christi 308 360.
Nächstenliebe 509 ff.
Nächster, seine Beurteilung 482.
Name Gottes bei den Juden 8.
Namen Jesu: beten im N. J. 340 ff. 358 ff. 383 385 525 ff.
Nathanael 61 ff. 64.
Nationalstolz der Juden 244.
Nazareth 61 ff.
Neid 111.
Neues Gebot 329 ff.
Neues Herz erschaffen 401.
Neuschöpfung des Heiligen Geistes 94.
Nikodemus 88 ff. 106 228 444.
Nordafrika, Straßen 550.
Nus 2 20.

Opfer des Alten Testamentes 52; rituelles 51.
Olberg 407 ff.
Origenes 22.
Osterlamm, wahres 442.

Papias 535 ff. 556.
Papyrus 559.
Paraklet 341 ff. 360.
Paroimia (bildliche Rede) 383 ff.
Paruste 343 346.
Paschafest 319 ff.; offizieller Paschatag 436.
Paschalamm 51.
Petrus 58 ff. 464 ff.; seine Demut 466 ff. 469; Erwählung 467; Todesart 469 ff.; Vorhersage seiner Verleugnung 332.
Petrusbekenntnis 205 ff.
Philein 468.
Philippus 61.
Philo 4 10.
Philosophie, griechische 2 10.
Pilatus 422 ff. 429 432; Werkzeug der Vorsehung 429.
Plato 3 20; platonische Materie 3.
Plotin: Gottesbegriff 13.
Plutarch 3.
Pneuma 2 93.
Polykarp 536 548.
Prädestination 193 274 ff.
Präexistenz der Seelen 254.
Prätorium 422.
Prediger 199 425 480 509.
Presbyter 534 ff.; Johannes-Pr. 535 ff.
Presbyterium 534.
Primat 466 ff.
Propheten: echte und falsche 487 503 552; in der Urkirche 552; Pr. und Jesus, Unterschied in der Verkündigung 113 ff.
Prophetentum 46.

Prophezeiung, echte 380.
Prophezeiungen, messianische 180 324 439 ff. 442.
Proselyten 91.
Prüderie 125.
Prüfung der Geister 503.
Prüfungen, ihr Sinn 142.

Quirinius 83 ff.

Rabbinische Spitzfindigkeit 178.
Rabbuni 448.
Rat, Hoher 45.
Reisen in damaliger Zeit 550.
Religion Christi, ihr Wesen 130; R. des Alten Bundes 513 ff.; R. des Gefühls 487; R. der Liebe 513 ff.; vollkommene 514; R. und Ästhetik 30.
Religionsbegriff: christlicher und synkretistischer 92.
Religionsgemeinde, samaritische 122.
Religionskampf 373.
Religionskämpfe späterer Zeiten 370 ff.
Religiöse Überzeugung ändern 487.

Sabbat und Arbeitsverbot 158 ff. 257; Lasttragen a. S. 159.
Sabbatgebot: seine ethische Begründung 158 161 ff.
Sakramentenverwaltung und Evangelien 467.
Samaritische Religionsgemeinde 122.
Samariter 121 ff.; ihre Gotteserkenntnis 128; S. und Juden 121 ff. 136.
Schatzkammer 239.
Schönheitskult 484.
Schreibmaterial der Alten 559.
Schriftgelehrter 95 154 219.
Schriftstellerische Art der Evangelisten 64.
Schuld und Leiden im Alten Testament 252 ff.
Seelenführer 377.
Seelenkampf Jesu 308 ff.
Seelenwanderung 254.
Seelenzustand: nicht rein juristisch zu bestimmen 359.
Seelsorger 62 118 177 194 399 425 478; sein Vorbild 194; wichtigstes Hilfsmittel 526.
Sein: geschaffenes 13 ff.; S. Gottes 13 ff. 476; göttliches und geschöpfliches 28.
Seinsanalogie 28.
Seinsursache nach Plato 3.
Selbstmord bei den Juden 240.
Septuaginta 4.
Sichar 119 ff.
Sichem 119 ff.
Sikarier 243.
Sinn des Lebens 218 307 ff.
„Sohn Gottes" 428 449 458.
Sonntagsfeier 455.
Stoische Schule 2.
Stunde Jesu 118 217; letzte St. 486 ff.
Summa theologica, ihr Grundgedanke 199.
Sünde 50 459 528 ff.; S. zum Tode 52 526 ff.; S. tragen 50 ff; wegschaffen 50 ff.; Welt gibt sie nicht zu 373 ff.; wider den Heiligen Geist 527; S. und Christenleben 495.
Sündelosigkeit, Ziel der Erlösten 478 ff.
Sündenbock: seine Bedeutung 51.
Sündenerlaß 452 ff.; Verheißung derselben 477.
Sündensklaverei 244 311.
Sündenvergebung 452 ff.
Sündhaftigkeit der Christen 497; eigene 477 ff.
Sündigen ist das Wesen des Teufels 490 ff.
Synagogenbann 258 ff.
Synoptiker ihre Eigenart 289; S. und Johannes, ihre verschiedenen Gesichtspunkte 55.

Tag, jüdischer 292.
Targumim 8.
Taufe 93 ff.
Taufe Jesu: ihre Bedeutung 53 ff.; T. und Eucharistie 439
Täufer 23 ff. 41 ff. 44 ff. 52 ff. 148 177; Zeuge Christi 49 ff. 55; seine Demut 112; T. und Jesus, Gegensatz 67.
Täuferpredigten, ihr Ziel 11.
Teich Siloah 255.
Tempel, herodianischer 82.
Tempelweihe 273.
Teufel: sein Wesen ist Sündigen 496 ff.; Vater der Lüge 245 ff.
Theologie: heidnische 27; scholastische 199.
Theoria (bei den Griechen) 20.
Theos, Wortbedeutung 12 14.
Thomas 454 457.
Thorastudium 178.
Tinte der Alten 559.
Todesstrafen, traditionelle 231.
Todesstunde: Neugeburt 382.
Todestag Jesu 319 ff.
Totenerweckungen Christi 168 ff. 170 172 ff.
Traditionszeugen des Joh.-Evangeliums 539 ff.

Unfehlbarkeit der Kirche 378.
Unglaube 374 ff.; der Juden 97 180 314; des Thomas 454 ff.
Ungläubiger richtet sich selbst 103.
Urchristliche Gemeinden, Mißstände 557.

Vaterland Jesu 137 ff.
Vergil 27.
Verhärtung des Herzens 315.
Vertrauen auf Gott 509
Verwässerung des Christentums 546.
Vierfürst 139.
Vollkommene Religion 514.
Vollkommenheit, sittliche 310.

Wahrhaftige, der 531.
Wahrheit 377 401 542 559; Haß gegen sie 246; ist Erkenntnis Gottes 243; macht frei 243; Wortbegriff 25 ff.
Wahrheiten, geoffenbarte, sind tief und mannigfaltig 163.

Wahrheitsspender, einziger 26.
Wandel in der Wahrheit 544.
Wanderer, christliche 551 ff.
Wanderprediger 545 ff.
Wasserspende, Fest 225 ff.
Wassertaufe des Johannes 50; W. und Geistestaufe 92 ff.; W. und Bluttaufe Christi 520 ff.
Weisheit, selbständiges Wesen 7 ff.
Weisheitslehre des Alten Testamentes 8.
Weissagungen: typische, auf Christus 435; alttestamentliche 436 522; messianische 180 324 439 ff. 442
Welt 102 482 ff. 484 494 508; der W. der Erlösten angehören 477; W. gibt Sünde nicht zu 373 ff.; ihre Güter 30; ihr Haß 364 ff 369 ff. 498; kümmert sich nicht um Christus 347; W. und Christ 530; W. und Lebensrätsel 96; Wortbedeutung 30.
Weltende nach Auffassung der Urchristen 485 ff.
Weltenrichter: aus dem Menschengeschlecht 175.
Weltflucht 399.
Weltgericht, sein Zweck 103.
Weltmenschen können Heiligen Geist nicht erkennen [342.
Weltseligkeit 400.
Weltzeiten 486.
Werke des Menschen 105; Gottes 255; gute W. bei den Juden 189.
Widerstand gegen Gnade 225.
Wiedergeburt 90 ff. 491 497 507 530.
Wille, schwankender 310; W. und Gnade 193 494 497 ff.
Wissen, wahres, macht demütig 263.
Wort des Lebens 473 ff.
Wort Gottes 9 ff. 11 14; gibt ewiges Leben 248; ist die Wahrheit 401 ff.; sättigt die Seele 140.
Worte des ewigen Lebens 204; W. Gottes, Eigenschaften 10; Worte Jesu, Gottesworte 114.
Wunder 86; Jesu 280 ff.; Zweck der W. 88.
Wunderglaube 140.

Zeichen 80 86 ff.
Zeichenglaube 86.
Zeloten 80.
Zeugungsakt, geistiger 281.
Zustand der Todsünde 358 511. [512 525.
Zuversicht, freudige 500 ff.